



B 338542

BIBLIOTHECA
VNI JAGIELLO
PODGOVENSIS

II

Zbigniew Pasek

Topika zbawienia

w polskich kancjonałach
ewangelikalnego protestantyzmu



Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Topika zbawienia

w polskich kancjonalach
ewangelikalnego protestantyzmu

Zbigniew Pasek

Topika zbawienia

w polskich kancjonałach
ewangelikalnego protestantyzmu

Biblioteka Jagiellońska



1000756799

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Wydział Filozoficzny oraz Instytut Religioznawstwa
Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENT

Prof. dr hab. Janusz Maciuszko

PROJEKT OKŁADKI

Paweł Bigos



Zdjęcie na okładkę wykonała Grażyna Kubica-Heller

REDAKCJA

Ewa Cebo

KOREKTA

Dorota Janeczko

B 332517

© Copyright by Zbigniew Pasek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2004

All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy.
W sprawie czecholeń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ISBN 83-233-1937-5

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Karmelicka 27/4, 31-131 Kraków

tel. (012) 423-31-87, tel./fax (012) 423-31-60

Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków

tel. (012) 638-77-83, (012) 636-80-00 w. 2022

fax (012) 423-31-60, (012) 636-80-00 w. 2023

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl

Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków, nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
Wstęp.....	9
Ewangelikalizm.....	10
Problemy badawcze i terminologia	16
Metody analizy i metodologia.....	24
Stan badań i literatura przedmiotu	26
Ramy czasowe i podstawa źródłowa	30
I. Geneza pieśni ewangelikalnej i jej rozwój w Polsce.....	35
Pieśń w protestantyzmie.....	35
Protestanckie kancjonały w Polsce do początku XX wieku.....	39
Polskie wspólnoty ewangelikalne i ich śpiewniki	42
Baptyzm	43
Ewangeliczni Chrześcijanie	48
Bracia Plymouthcy	50
Kościoły Chrystusowe	51
Ruch zielonoświątkowy	52
Ruch pietystyczny	55
Metodyzm	60
Inne wspólnoty i śpiewniki ewangelikalne	60
Źródła, inspiracje, autorzy.....	63
II. Krew Jezusa – metonimia zbawienia	67
Sakralne konteksty krwi	68
Krew Wieczery Pańskiej	72
Krew jako element motywiki akwaticznej.....	73
Krew obmywająca z grzechów.....	77
Wybieleni przez krew.....	82
Zbawienie przez krew	85
Krew jako szata zbawienia	88
Krew jako rękojmia bezpieczeństwa	89
Moc krwi	93
Mistyka krwi	96
Uwagi podsumowujące	100
III. Imię Jezusa – między synekdochą a hipostazą	105
Biblijne wzorce	106
Kult imienia Boga w średniowiecznym i nowożytnym chrześcijaństwie	108
Trzy hymny imienia	114
Imię jako osoba	119
Imię, które zbawia	126

Imię jako znak chrześcijanina	127
Konieczność czci i wielbienia imienia	130
Upoważnienie w imieniu	132
Imię jako ochrona	135
Motywy magii imienia	136
Imię poddane zmysłom – sensualizacja	138
Uwagi podsumowujące	140
IV. Sensualizacja <i>sacrum</i> – chwała Boga	143
Chwała Boża w Biblii i tradycji chrześcijańskiej	143
Wychwalanie Boga	148
Dawanie chwały	150
Chwała człowieka	153
Chwała jako zbawienie	154
Chwała jako szata zbawienia	157
„Dotykalny” synonim <i>sacrum</i> i nieba	159
Światło chwały	162
Brzmienie chwały	165
Uwagi podsumowujące	166
V. Ewangelikalne pieśni w świetle teorii literatury i pragmatyki językowej	169
Podmiot liryczny i problem nadawcy-odbiorcy	169
Wertykalne relacje przestrzenne	178
Relacje temporalne	182
„Mocny czas teraźniejszy”	182
Sekuencja czasów	185
Antycypacja przyszłości	189
Apostrofy i wezwania, czyli ukryty tryb warunkowy	194
Teoria aktów mowy – pytanie o performatywny charakter języka religijnego	197
Zakończenie	203
Bibliografia	211

WYKAZ SKRÓTÓW

ChP	– <i>Chwalebna Pieśń</i>
EwP	– <i>Ewangelia w Pieśni</i>
GW	– <i>Głos Wiary</i>
HP	– <i>Harfa podróżna dla pielgrzymów do góry Syon</i>
HS	– <i>Harfa Syjońska</i>
PDiE	– <i>Pieśni Duchowe i Ewangelizacyjne</i>
PK	– <i>Pieśni Królestwa</i>
PKB	– <i>Pieśni Królestwa Bożego</i>
PNW	– <i>Pieśni Nadziei i Wiary</i>
ŚE	– <i>Śpiewnik Ewangelicki</i>
ŚKCh	– <i>Śpiewnik Kościoła Chrystusowego</i>
ŚP	– <i>Śpiewnik Pielgrzyma</i>
ŚPR	– <i>Śpiewnik Pieśni Religijnych Kościoła Wyznania Baptystycznego w Ameryce</i>
WN	– <i>Wesoła Nowina</i>
BChH	– <i>Baptist Church Hymnal</i> , London 1940
BF	– <i>Breviarium fidei. Kodeks orzeczeń doktrynalnych Kościoła</i> , oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988
BG	– <i>Biblia Gdańska</i> . Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona, przeł. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa–Oxford 1978
BT	– <i>Biblia Tysiąclecia</i> . Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1982 (wyd. III) przeł. zespół benedyktynów tynieckich
EDTh	– <i>Evangelical Dictionary of Theology</i> , red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984
G	– <i>Госну</i> , Łódź 1923
HAaM	– <i>Hymns Ancient and Modern</i> , London 1924
HaP	– <i>Hymns and Psalms</i> , London 1983
MGG	– <i>[Die] Musik in Geschichte und Gegenwart</i> , red. F. Blume i in., t. 1–16, Basel Kassel 1949–1986
NG	– <i>The New Grove. Dictionary of Music and Musicians</i> , red. S. Sadie, London 1980
DoB	– <i>Dictionary of biblical images, symbols, motives, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible</i> , and L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998
RGG	– <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , t. I–VI, Tübingen 1962
Stl	– <i>Słownik terminów literackich</i> , red. J. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1998
TRE	– <i>Theologische Realenzyklopädie</i> , red. G. Krause i G. Müller, t. I–, red. G. Krause, G. Müller, Berlin 1977–

Brak informacji o miejscu i roku wydania przy skrótach oznacza, że pozycja miała kilka wydań.

Przy cytatach z pieśni podawane są: inicjały tytułu, rok wydania, numer w danym śpiewniku, tytuł/incip., ewentualnie autor – jeżeli możliwe jest ustalenie autorstwa. Zapis (ŚP 1981, nr 23) – oznacza pieśń nr 23 ze *Śpiewnika Pielgrzyma* z roku 1981.

WSTĘP

Protestantyzm jest religią Słowa. Zgodnie z zasadą *sola scriptura* doktryna wywodzi się wyłącznie z Biblii i wokół niej skupia się kult i nabożeństwo. Reformatorzy XVI wieku odrzucili kult wizerunków, budując życie religijne wiernych wokół aktu wiary w objawione Słowo Boga, a pracę teologa pojmowali jako pracę filologa-egzegety¹. Zainspirowane humanizmem postulaty dotarcia do źródeł zachodniej cywilizacji pchnęły Erazma z Rotterdamu do wydania oczyszczonego, oryginalnego Nowego Testamentu po grecku, którą to edycję Marcin Luter objaśniał w wittenberskich wykładach z lat 1513–1517. Odnalazł tam odpowiedzi na swoje egzystencjalne lęki, które doprowadziły go do stworzenia takiego chrześcijaństwa, w którym wierność Biblii miała być nowym fundamentem ówczesnego chrystianizmu potrzebującego reformy. Kiedy przyszło mu oczyścić kult ze średniowiecznych, nieuzasadnianych biblijnie naleciałości, oparł go na fundamencie „szczerego Słowa Bożego i sakramentów” (Konfesja Augsburgska). Po zakwestionowaniu ofiarnego charakteru mszy w kościele protestanckim centralne miejsce zajmował nie ołtarz, ale ambona, jako najważniejszy punkt wewnętrznej przestrzeni zboru. Kalwinizm całkowicie odrzucił ołtarz, zamieniając go w stół komunijny. W luteranizmie, prócz chrzcielnicy, kompleks organowy wyznaczał ramy zasadnicze nowej koncepcji kultu – wiara pochodziła *ex auditu* – ze słuchania, więc pomniejszając rolę liturgii eucharystycznej, skupiono kult protestancki na liturgii Słowa.

Takie rozłożenie akcentów pociągało za sobą wiele doniosłych konsekwencji. Jak pisał L. Kołakowski, był to „zwrot ku egzystencjalnej interpretacji wiary”². Dokonał się on za sprawą rezygnacji z zasady *ex opere operato*, z wprowadzeniem powszechnego kapłaństwa i koncepcją usprawiedliwienia z łaski przez wiarę. Skupienie na Słowie oznaczało nie tylko uznanie Biblii za jedyne źródło prawd wiary, ale także przyjęcie słownego przekazu za podstawowe oddziaływanie Kościoła i podstawową formę przekazu treści religijnych podczas nabożeństwa. Nurt reformowany protestantyzmu konsekwentnie odrzucił możliwość obecności wizualnych przedstawień w swoich zborach, a luteranizm dopuszczał je jako element religijnej dydaktyki. W reformacji wittenberskiej są one tylko obojętną dla zbawienia sferą *adiaphora*. Nacisk na zwiastowanie Słowa Bożego oznaczał dla ewangelickiego kultu przede wszystkim wyróżnioną pozycję kazania, a w drugiej kolejności także śpiewu wiernych. Kancjonał stał się dla każdego protestanta pod względem ważności drugą po Biblii księgą niezbędną w praktyce religijnej.

¹ S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000; J. Harasimowicz, *Rola sztuki w doktrynie i praktyce kultowej reformacji*, „Euhemer” 1980, z. 4; J. Kruszelnicki, *Historyzm i dydaktyzm w sztuce reformacji w: „Teka Komisji Historii Sztuki”*, VI 1976.

² L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad bezwyznaniowym chrześcijaństwem XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 106; tenże, *Filozoficzna rola reformacji w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”*, t. 15, 1969.

Surowość i prostota nabożeństwa protestanckiego skupionego na głoszeniu Słowa spowodowały, że śpiew zboru stał się głównym środkiem ekspresji przeżycia religijnego i artystycznym manifestem wiary tak jednostki, jak i Kościoła. Śpiewane pieśni pełniły kilka funkcji. Miały być wspólnym wyznaniem wiary, w prostej przyswajalnej formie streszczały bowiem podstawowe zasady wiary ewangelickiej³. Integrowały zbor wspólnym śpiewem, a także dawały upust uczuciom estetycznym.

Różnicowanie się świata reformacji i jego historyczny rozwój doprowadziły z jednej strony do wyłonienia się zróżnicowanego wewnętrznie skrzydła radykalnego (anabaptyzm, antytrynitaryzm, mistyczni spirytualowie)⁴, a z drugiej do zróżnicowania wewnętrznego protestantyzmu. Idąc w kierunku kościołów państwowych, narodowych, lokalnych, protestantyzm nie uzyskał także jednności doktrynalnej, rozpadając się już w XVI wieku na rodzinę Kościołów luteranckich i reformowanych. Po śmierci reformatorów i zamknięciu kanonu ksiąg symbolicznych skupiono się na strzeżeniu ortodoksji i czystości wypracowanych rytuałów. Kostniejąc w ortodoksyjnych ramach doktryny, wprowadzono reformy, które dość szybko dały o sobie znać. Purytanizm na terenie Anglii, pietyzm w krajach luterskich, mennonici i baptyzm w Niderlandach były zatem reakcją kolejnych pokoleń protestantów na sytuację, jaka zaistniała w Kościołach ewangelickich.

Pietyzm zrodzony w łonie XVII-wiecznego niemieckiego luteranizmu był ruchem odnowy religijnej, a za sprawą Braci Morawskich – hernhutów, rozprzestrzenił się po świecie i dotarł do krajów anglosaskich. Odpowiednikiem pietyzmu na tym gruncie stał się metodyzm. Równolegle świat wspólnot protestanckich na obszarze Ameryki Północnej przeżywał tak zwane Wielkie Przebudzenia, pierwsze w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku, a drugie na przełomie XVIII i XIX wieku. Wymienione wyżej zjawiska zaowocowały wykształceniem się opisywanej w niniejszym studium duchowości ewangelikalnej. Studium to poświęcone będzie analizie śpiewników wydawanych przez wspólnoty i Kościoły, dla których nadal nie ma w polskiej literaturze naukowej ugruntowanej, jednej, łącznej nazwy. Zwrot „wspólnoty ewangelikalne”, który przyjęto w pracy, toruje sobie dopiero drogę, ale zakres tego pojęcia w polskiej literaturze przedmiotu nadal nie jest ustalony jednoznacznie.

Ewangelikalizm

W roku 2004 na 160 zarejestrowanych w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych około 70 można zaklasyfikować do chrześcijaństwa ewangelikalnego⁵. Nurt ten był jednym z najdynamiczniej rozwijających się ruchów chrześcijańskich XX wieku⁶.

³ M. Roßler, *Das Gesangbuch – Fundament und Instrument der Frömmigkeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 79, 1982, s. 107–126.

⁴ G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville 1992; A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1995; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I–II, Warszawa 1964.

⁵ Z. Pasek, *Różnicowanie się ewangelikalnego protestantyzmu w Polsce 1989–2003 w: Ewangelikalizm polski u progu XXI wieku*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2004, s. 15–48.

⁶ Z licznej literatury na temat tej duchowości: D.W. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain: A History from 1730 to the 1980s*, London 1989; *Blackwell [The] dictionary of evangelical biography*

Termin „ewangelikalny” (z ang. *evangelicalism*, *Evangelical Movement*, *Evangelical Christianity*) jest pojęciem stosunkowo nowym na gruncie języka polskiego. Przybliżają go szczególnie prace T.J. Zielińskiego⁷ i A. Siemieniewskiego⁸.

Pierwszy z autorów, omawiając dzieje i spuściznę purytanizmu, definiuje ewangelikalizm jako: „międzywyznaniowy konserwatywny ruch protestancki, akcentujący historyczne prawdy wiary określone przez starożytne sobory ekumeniczne i XVI-wiecznych reformatorów. Teologiczna treść tego przesłania podkreśla najwyższą rangę Biblii jako ostatecznego autorytetu w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej, centralne znaczenie Chrystusowego zbawczego dzieła dokonanego na krzyżu, nieodzowną konieczność osobistego przyswojenia przez wierzącego owoców zbawczego czynu Jezusa Chrystusa poprzez »upamiętanie« się z grzechów i doświadczenie nowych narodzin (nawrócenia, *metanoi*) oraz potrzeby aktywnego, osobistego zaangażowania wierzącego w wykonywaniu swych religijnych i społecznych, określonych przez Pismo Święte, zobowiązań”⁹. Te cztery kluczowe wątki streszczają się w tytuł angielskich słowach: *biblicism*, *crucicentrism*, *conversionism*, *activism*¹⁰.

A. Siemieniewski w swojej pracy o duchowości ewangelikalnej poświęca wiele miejsca problemom definicyjnym¹¹. Zauważa, że w świecie anglosaskim, w którym narodził się ów termin, ewangelikalizm jako nurt duchowości wiąże się z powstaniem metodyzmu i amerykańskimi przebudzeniami religijnymi XVIII i XIX wieku. Na tę duchowość składa się „bardzo osobiste pojmowanie wiary, jako relacji z Bogiem, podkreślenie pojednania dokonanego na krzyżu przez Chrystusa, mniej instytucjonalne, a bardziej duchowe pojęcie Kościoła, nacisk położony na rolę Ducha Świętego i zapal misyjny”¹². Dodaje jednak, że kluczowym momentem, na którym koncentruje się cała działalność ewangelizacyjna ruchu, to przeżycie tzw. nowego narodzenia lub inaczej – nowożrodzenia, zwanego także nawróceniem. Ten termin wprowadzany szerzej do Kościołów ewangelickich przez pietyzm i purytanizm jest osią i podstawą ewangelikalnej duchowości w najszerszym rozumieniu. W świecie kalwińskim to ruch purytański jako pierwszy oddzielił moment „odrodzenia” chrześcijanina od praktykowanego tu

1730–1860, red. D.M. Lewis, t. 1–2; EDth; J.M. Gordon, *Evangelical Spirituality from the Wesleys to John Scott*, London 1991; J.D. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation*, Chicago 1987; R.H. Kraphol, Ch.H. Lippy, *The Evangelicals: Historical, Thematic and Biographic Guide*, Westport 1999; *Protestant evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750–1950. Essays in Honour of W.R. Ward*, red. K. Robbins, Oxford 1990; I.M. Randal, *Evangelical Experiences. A Study in the spirituality of English Evangelicalism 1918–1939*, Carlisle 1999; Ch. Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago–London 1998; W.R. Ward, *The protestant evangelical Awakening*, Cambridge 1992.

⁷ T.J. Zieliński, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXVII, 1995, z. 2, s. 219–283; tenże, hasło „ewangelikalizm” w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 498–501; tenże, *Iustificatio impij. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002.

⁸ A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997 oraz w mniejszym stopniu: tegoż, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pientekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.

⁹ T.J. Zieliński, *Purytanizm...*, dz.cyt., s. 240.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość...*, dz.cyt., por. rozdział I „Ewangelikalizm jako kierunek duchowości”.

¹² Tamże.

chrztu niemowląt. Trudno tu rozstrzygnąć, jak znaczącą rolę odegrał tu anabaptyzm, żywo obecny w reformowanych Niderlandach, gdzie był obecny od XVI wieku¹³. U schyłku wieku XVII rozwijający się w luteranizmie ruch pietystyczny podniósł wagę momentu nawrócenia, osobistego aktu wiary w zbawczy charakter męki Chrystusa dla każdego człowieka i wymagał od wierzącego poczucia osobistego odkupienia. Zainicjowane przez pietystów (hermhutów) misje dały impuls wielkim przebudzeniom amerykańskim i zainspirowały pierwszych metodystów.

A. Siemieniewski przytacza także głosy tych badaczy ewangelikalizmu (np. J.M. Gordona), którzy, uwalniając rozumienie ewangelikalizmu od kalwińskiego słownictwa teologicznego, rozszerzają jego zakres i uznają za możliwe włączenie w jego obręb nawet katolickich ruchów odnowy religijnej¹⁴. Choć za takim rozszerzeniem przemawia wiele argumentów, w niniejszym studium pojęcie ewangelikalizmu jest ściśle powiązane z grupą wspólnot protestanckich.

A. McGrath wyróżnia sześć zasad ewangelikalnego chrześcijaństwa:

- „1. Naczelny autorytet Pisma Świętego jako źródła poznania Boga i jako przewodnik chrześcijańskiego życia;
2. Majestat (*majesty*) Jezusa Chrystusa, narodzonego jako wcielony Bóg, Pan i odkupiciel grzesznej ludzkości;
3. Panowanie Ducha Świętego;
4. Potrzeba osobistego nawrócenia;
5. Priorytet ewangelizacji zarówno dla indywidualnego chrześcijanina, jak i Kościoła jako całości;
6. Ważność chrześcijańskiej wspólnoty dla duchowego pożywiania się (*nourishment*), solidarności i wzrostu”¹⁵.

Uzupełniając tę definicję, A. McGrath zaznacza, że ewangelikalizm to nie „doktryna”, ale „egzystencjalne” rozumienie wiary i „osobiste spotkanie z żyjącym Chrystusem”. Dlatego, naszym zdaniem, chrześcijaństwo ewangelikalne, jeśli ów termin ma być wprowadzany na grunt polski, w szerszym rozumieniu będzie obejmowało wszystkie Kościoły i ruchy, które wyraźnie akcentują konieczność przeżycia nawrócenia, niekoniecznie łącząc je, jak np. baptyści, z chrztem wodnym (chrztem dorosłych). Przykładami może być ruch pietystyczny i jego dziedzictwo w świecie luteranckim oraz metodyzm. G.M. Marsden w swojej pracy o ruchu ewangelikalnym za należące do ewangelikalnego chrześcijaństwa uznaje także, prócz baptystów i zielonoświątkowców, m.in. grupy pietystyczne, *holiness churches*, część kościołów metodystycznych, episkopalnych, a nawet niektóre luteranckie i reformowane¹⁶.

¹³ Purytaniezizm rodzi się w Kościele Anglii w latach 60. XVI wieku jako forma obrony czystego kalwinizmu. Jego twórcy byli rzecznikami oczyszczenia rytuałów kościelnych z „pozostałości” katolickich, za jakie uważali np. szaty duchownych. Zob. m.in. pierwszy tom *Geschichte des Pietismus*, red. M. Schmidt, Göttingen 1993, t. 1, s. 12–91.

¹⁴ J.M. Gordon, *Evangelical Spirituality*, dz.cyt.; D.K. Gillett, *Trust and Obey – Explorations in evangelical spirituality*, London 1993. W literaturze polskiej o tych środowiskach traktuje K.A. Fournier, *Ewangeliczni katolicy*, przeł. F. Kozub, Warszawa 1998.

¹⁵ A. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994, s. 51; J. Kuśnierik, *Evangelicals in Central Europe. A Case Study From Slovakia*, Bratislava 1997, s. 50. Zob. także definicję autorstwa R.V. Pierarda w: *Evangelical Dictionary of Theology*, Basingstoke 1985. O ruchu: J.D. Hunter, *American Evangelicalism*, New York 1983; G.M. Marsden, *Understanding fundamentalism and evangelicalism*, Grand Rapids 1991.

¹⁶ G.M. Marsden, *Understanding...*, dz.cyt., s. 5.

Historia protestantyzmu niezwykle mocno przeciwstawia tradycję ewangelicką, przyjmującą praktykę chrztu dzieci, wspólnotom wywodzącym się z nurtu radykalnej reformacji, które wymagają od swoich wiernych chrztu dorosłych. Napięcie to miało swoje korzenie w XVI wieku, w postaci otwartej wrogości, z jaką ewangelicy na kontynencie prześladowali anabaptystów, a anglikanie baptystów (niemal do końca XVII wieku). Sytuację tę uzasadnia także przyjęte w baptyzmie ściśle uzależnianie zbawienia człowieka od przyjęcia chrztu w wieku dorosłym. Wzbudzało to zrozumiałą niechęć wspólnot kościelnych chrzczących dzieci. Purytańskie i pietystyczne koncepcje teologiczne z XVII wieku oddzielały moment duchowego odrodzenia (nawrócenia) od momentu chrztu, co stanowiło nowe rozwiązanie fundamentalne dla narodzin ewangelikalnego chrześcijaństwa, rozwiązanie, które pomniejszało przepaść między tymi dwoma nurtami protestantyzmu¹⁷. Był to proces długi, który dokonał się na przestrzeni XVII wieku, a jego zwieńczeniem były m.in. narodziny pietyzmu i metodyzmu, bardzo mocno skupionych wokół teologii *regeneratorum*. Nawrócenie, przełomowy moment w chrześcijańskiej biografii, nie oznaczało w obu tych nurtach chrztu dorosłych, chodziło bowiem o członków Kościoła anglikańskiego i Kościołów ewangelickich. Głoszono natomiast konieczność tego przeżycia jako przełomowego doświadczenia w życiu każdego chrześcijanina. Bez względu na to, czy łączył się on z chrztem dorosłych (jako konsekwencją nawrócenia), czy nie, niezbędność osobistej wiary w zbawczy i odkupieńczy sens śmierci Chrystusa, stała się w tych środowiskach ideą wspólną, jakkolwiek różnie pojmowaną.

W wieku XX synonimem słowa „ewangelikalny” w języku polskim był termin „ewangeliczny”. Określenia tego używały m.in. zbory baptystów, Kościoły zielonoświątkowe, bracia plynucy¹⁸. Dla środowisk „ewangelicznych” chrześcijan przywołanie Ewangelii oznaczało ścisłą kontynuację reformacyjnej zasady *sola scriptura*, czyli wierności Pismu Świętemu w sprawach doktryny, oraz najczęściej wprowadzenie praktyki chrztu dorosłych. Mimo iż słowo ewangelikalny jest dość niezręczną kalką z języka angielskiego, staje się ono o tyle właściwsze, że unika tej dwuznaczności i dokładnie zachowuje swą funkcję wskazującą.

Termin „chrześcijaństwo ewangelikalne”, ugruntowując swoje miejsce w polskiej literaturze przedmiotu (głównie naukowej), ma szansę zastąpić mało precyzyjny termin „chrześcijaństwo ewangeliczne”, który dla środowisk nieprotestanckich jest bardziej wieloznaczny (polskie wspólnoty religijne stosują go przede wszystkim we własnej literaturze). Wieloznaczność wynika z tego, iż nie ma Kościoła chrześcijańskiego, który nie uważałby się za ewangeliczny, w znaczeniu: wierny Ewangelii. Pojemność tego terminu była niekiedy przydatna, czego przykładem może być historia kilku Kościołów, które po drugiej wojnie światowej utworzyły federację o nazwie Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (dalej ZKE). Federacja powstała w latach 1947–1953 z pięciu różnych wspólnot o podobnej doktrynie. Wśród nich znajdowały się: Kościół Ewangelicznych Chrześcijan i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Drugi należał do nurtu zielonoświątkowego, pierwszy nie. Mimo tych różnic ustalono wspólne wyzna-

¹⁷ Jak uzasadniał L. Kolakowski (*Świadomość religijna...*, dz.cyt., s. 433–434), pietyzm był próbą adaptacji do luteranizmu różnych wątków tradycji spirytualistycznej i anabaptystycznej XVI wieku. Por. także *Geschichte des Pietismus*, dz.cyt.

¹⁸ Przykładem tytuły książek pisanych przez przedstawicieli tych wspólnot określających całą grupę podobnych wspólnot, np. E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie w Polsce*, Warszawa 1967.

nie wiary i płaszczyznę współpracy, co łączyło te wspólnoty o różnej genezie i duchowości do 1988 roku¹⁹. Ewangeliczni Chrześcijanie, pisani dużą literą, będą więc nazwą konkretnej wspólnoty religijnej, a ewangeliczni chrześcijanie pisani od małej litery – nazwą ogólną opisywanej w niniejszym artykule formacji religijnej.

ZKE tak formułował swoje wyznanie wiary w pierwszym paragrafie statutu:

- „w nieomyślność całości Pisma Świętego – Biblii, jako Słowa Bożego, natchnionego przez Ducha Świętego,
- w Trójjedynego Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego,
- w Synostwo Boże Jezusa Chrystusa, poczętego z Marii Dziewicy,
- w Jego śmierć na krzyżu za grzechy świata i w Jego zmartwychwstanie w ciele,
- w Jego wniebowstąpienie i powtórne przyjście dla ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi,
- w chrzest Duchem Świętym według Pisma Świętego
- oraz w życie wieczne i wieczne potępienie”²⁰.

W drugim paragrafie statut precyzował, że „z wyznawania powyższych zasad wynika dopełnienie czterech warunków religijnych: nawrócenia się, pokuty za grzechy, odrodzenia się w Jezusie Chrystusie, uznania, że miłość Boga i bliźniego jest podstawą życia chrześcijańskiego”²¹. Wszystkie wspólnoty praktykowały chrzest dorosłych przez zanurzenie, ale nie uznawały go za warunek zbawienia, lecz za wypełnienie przykazania Bożego. Wieczerza Pańska rozumiana była zgodnie z kalwińską interpretacją. Przez jakiś czas (lata 1923–1925 i 1945–1947) polscy baptyści pozostawali w unii właśnie z nurtem używającym nazwy ewangeliczni chrześcijanie, od których pod względem doktrynalnym niewiele ich różniło.

Poza największymi i najważniejszymi wspólnotami należącymi w Polsce do nurtu ewangelikalnego protestantyzmu (ewangelicznego) działały tu także wspólnoty mniejsze, których historia i dzieje nie stały się jak dotąd przedmiotem uważniejszych studiów. Przykładem niech będą zbory „pięćdziesiątników”, (zarejestrowane w latach siedemdziesiątych jako Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa), zbory „darbystów”, które występowały pod nazwą Stolica Apostolska w Jezusie Chrystusie (obecnie Urząd Apostolski Jezusa Chrystusa), smorodinowcy (Chrześcijaństwo w Duchu Apostolskim) i inne mniejsze grupy, które pojawiły się po 1989 roku.

W najszerszym rozumieniu pojęcia ewangelikalizm można objąć nim także pietyzm i metodyzm, które również wymagają od chrześcijanina przeżycia nawrócenia. Choć może to być propozycja kontrowersyjna, dla naszych rozważań ma to szczególne znaczenie, ze względu na fakt, że np. z opracowanego pod koniec XIX wieku śpiewnika neopietystycznego środowiska Społeczności Chrześcijańskiej pt. *Harfa Syjońska* zaczerpnięto wiele pieśni do wszystkich ważniejszych śpiewników baptystycznych i zielonoświątkowych. Dyfuzja idei religijnych była stale obecna w wieku XX, co postaramy się dowiedzieć, i potwierdza istnienie wspólnoty duchowej ponad zróżnicowaniem doktrynalnym i różnicą w praktyce chrztu. Rozwijające się po drugiej wojnie światowej ewangelizacje w Dziegielowie, najważniejsze coroczne religijne zjazdy młodzieży luterkańskiej organizowane przez środowiska pietystyczne Kościoła Ewan-

¹⁹ O historii ZKE: H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945–1956*, Warszawa 1991; E. Czajko, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w: Kalendarz Chrześcijanina 1977*, s. 49–61.

²⁰ Cytuję za E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie*, dz.cyt., s. 31–32.

²¹ Tamże, s. 32.

gelicko-Augsburskiego, gromadzą także przedstawicieli wolnych Kościołów (np. baptystów), jak i ewangelikalnych kaznodziejów.

Po Soborze Watykańskim II także w Kościele rzymskokatolickim pojawiły się wspólnoty, które spełniają wymogi stawiane przez przyjętą definicję. Ich geneza wiąże się często z ewangelikalną inspiracją, jak np. w wypadku najbardziej znanych w Polsce – ruchu charyzmatycznego oraz ruchu Światło–Życie²². Zaadaptowane do duchowości katolickiej, stanowią istotną część licznych posoborowych ruchów odnowy religijnej²³. Ich rozkwit w Polsce przypada na lata siedemdziesiąte, ale w niniejszym przeglądzie pominiemy śpiewniki, których używały katolickie wspólnoty o charakterze ewangelikalnym, mimo że w pierwszych okresach istnienia obu wymienianych ruchów korzystano jedynie z dostępnej po polsku literatury ewangelikalnej, w tym także ze śpiewników. Rozwój własnej, katolickiej twórczości ewangelikalnej możemy datować dopiero na lata osiemdziesiąte, a więc na schyłek omawianego okresu. Ważnym głosem na rzecz wyłączenia katolickich ewangelikalnych wspólnot z niniejszej analizy będzie stanowisko S.E. Ahlstroma z Uniwersytetu w Yale, autora dzieła o historii religii w Ameryce, który w swojej definicji ruchu ewangelikalnego (sformułowanej co prawda w połowie lat siedemdziesiątych) na pierwszym miejscu wymienił odrzucenie katolickiej liturgii, pobożności i doktryny²⁴.

W literaturze przedmiotu funkcjonuje także termin „wolne Kościoły” (ang. *Free Churches*, niem. *Freikirchen*), który akcentuje dwa momenty w życiu chrześcijańskich wspólnot: niezależność Kościoła od państwa i swobodną, czyli niezależną, wolną od nacisków, indywidualną decyzję o członkostwie²⁵. Termin ten jest dość szeroko stosowany, ale mało przydatny, albowiem może odnosić się np. do Kościołów reformowanych, które również kładą silny nacisk na niezależność od państwa i przez państwo bynajmniej nie są popierane²⁶. W literaturze naukowej pojęcie „wolne Kościoły” znalazło zastosowanie do opisu purytańskiego dziedzictwa w Anglii XVI i XVII wieku: kongregacjonalizmu, presbiterianizmu i baptyzmu. Dodajmy, że chrzest dorosłych praktykuje tylko ostatni z tych nurtów, a doktryna o niezbedności nawrócenia w życiu chrześcijanina nie jest powszechna we wspólnotach tak nazywanych.

²² Ruch charyzmatyczny w Kościele rzymskokatolickim powstał podczas wspólnych ekumenicznych modlitw z zielonoświątkowcami, a założyciel ruchu Światło–Życie, ks. Franciszek Blachnicki, przejął fundamentalne dla wewnętrznej formacji tzw. 4 prawdy duchowego życia z ewangelizacyjnej literatury ponaddenominacyjnego ewangelikalnego ruchu *Campus Crusade for Christ*.

²³ Zob. A.H. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość...*, dz.cyt.; K.A. Fournier, *Ewangeliczni katolicy...*, dz.cyt.; M. Hebrard, *Charyzmatycy. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1994.

²⁴ S.E. Ahlstrom, *From Puritanism to Evangelicalism: A Critical Perspective w: The Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells i J.D. Woodbridge, Nashville 1975, s. 270. Kolejne punkty jego definicji mówiły o werbalnej bezbłędności Pisma, fundamentalnym znaczeniu zasady *sola scriptura*, podkreślaniu wymiaru doświadczenia w byciu chrześcijaninem, z równoczesnym odrzuceniem mechanizmu sakramentalnego i kleru jako uprawnomoconej do sprawowania sakramentów warstwy duchownych, rozumieniu etycznego nauczania Biblii w sposób legalistyczny, nieuznawaniu za chrześcijan tych, którzy nie akceptują powyższych zasad (s. 270–271).

²⁵ G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, Kassel 1958; H. Davies, *The English Free Churches*, London 1963; K. Karski, *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne w: Kościoły, wspólnoty, herezje*, red. M. Dobkowski, Warszawa 1997, s. 68–88; K. Kupsch, *Die Freikirchen in Polen*, „Ekklesia”, t. 5, Leipzig 1938.

²⁶ Wątpliwościami terminologicznymi dzieli się w sposób przekonujący T.J. Zieliński, *Jak klasyfikować Kościoły protestanckie?*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996, nr 2 (38), s. 59–66.

Podsumowując, niniejsze studium proponuje nieco zawężoną definicję chrześcijaństwa ewangelikalnego (bez posoborowych ruchów odnowy w Kościele katolickim)²⁷. Należące do tego nurtu wspólnoty religijne i Kościoły od początku swojej obecności na ziemiach polskich do roku 1989 wydały około 100 śpiewników polskojęzycznych. Były to kancjonały: kościołów baptystycznych, Chrystusowych, ruchu braterskiego, braci plymuckich, ruchu zielonoświątkowego czy wspomnianego już Kościoła Ewangelicznych Chrześcijań²⁸. Ponadto uwzględniono w analizie kancjonały Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i ruchu neopietystycznego (społecznościowego). W świetle wstępnej analizy potwierdzonej później właściwymi pracami nad niniejszym studium okazało się, że wszystkie te zbiory mają, po pierwsze, bardzo pokazywny statystycznie wspólny materiał pieśniowy, a po drugie, takie samo obrazowanie, symbolikę i treści, które czynią świat pieśni ewangelikalnej zadziwiająco spójnym zespołem tekstów. Ukazanie tej jedności będzie ważnym przyczynkiem na rzecz podanej na wstępie definicji pojęcia „ewangelikalizm” oraz ukaże więź duchową nowonarodzonych chrześcijan, której nie przeszkadzają różnice doktrynalne. Tak pietyzm, jak i metodyzm, mimo praktyki chrztu dzieci, z całym naciskiem głoszą konieczność nawrócenia, czyli przeżycia duchowego przełomu w chrześcijańskim życiu.

Problemy badawcze i terminologia

Jednym z celów rozprawy jest analiza topiki polskich pieśni ewangelikalnych, która pośrednio będzie analizą języka religijnego tych wspólnot. Ich kancjonały można uznać w pewnym sensie za literackie świadectwo religijności²⁹. Są one zapisem najpopularniejszych obrazów literackich, w których wyrażała się i w jakimś stopniu nadal się wyraża duchowość tej formacji. Analizując śpiewniki, które powstały tak w ramach wspólnot Kościołów ewangelickich (metodystyczny, luterński), jak i chrzczących dorosłych (baptyści, zielonoświątkowcy), spostrzegamy podobieństwo symboli, świata przedstawionego, pojawiających się tam motywów oraz ich rozumienia. Świadczy to o spójności wyobraźni religijnej świata ewangelikalnego³⁰, która sięga głęboko, a nie-

²⁷ Pieśni katolickich ruchów odnowy ewangelikalnej mają wiele wspólnego z kanonem ewangelikalnym, ale ich narodziny przypadają na okres lat 70.–80. i powstają częściej na podstawie zachodnich wzorców niż rodzimych. Choć lata 80. były okresem, w którym te same pieśni śpiewała młodzież w charyzmatycznych wspólnotach duszpasterstw akademickich i zielonoświątkowych zborach, zob. Z. Pasek, *Krakowska wspólnota modlitewna „Nowe Życie” jako przejaw odnowy charyzmatycznej Kościoła*, „Studia Religioznawcze” 1986, z. 15, s. 77–88.

²⁸ Jest to przede wszystkim krąg wspólnot, które opisywał E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt.; także H.R. Tomaszewski, *Grupy typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1839–1956*, maszynopis Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, t. 1–2, Warszawa 1978.

²⁹ Problem wnioskowania o religijności z tekstu literackiego omawia cytowana praca A. Nowickiej-Jeżowej, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992; M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, *Problem identyfikacji religijności dzieła literackiego w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 53–64.

³⁰ Jedną z hipotez leżących u podstaw niniejszej pracy opiera się na założeniu, że znacznie silniejsze są podobieństwa tych wspólnot protestanckich, które np. uznają za najważniejsze „nawrócenia” niż podziały

kiedy nawet determinuje stronę formalną pieśni i dobór środków stylistycznych. Ni-niejsza rozprawa będzie się starała to wykazać. Dodajmy, że w jakiejś części owa jedność z pewnością wynika ze wspólnych literackich wzorców wypracowanych głównie w protestantyzmie anglosaskim i niemieckim w XVIII i XIX wieku. Stąd interesować nas będą także źródła tych motywów, drogi, którymi docierały do Polski, oraz pytanie o oryginalność rodzimej twórczości.

Jak wspomniano, najważniejszym zadaniem rozprawy będzie opis i analiza świata przedstawionego tych utworów poprzez wyłonienie powtarzalnych najczęściej „miejsc wspólnych”, które organizują wyobraźnię twórców pieśni. Przydatny w analizie okazuje się zatem termin *topos* (gr. *tópos*, łac. *locus*), który związany jest genetycznie z retoryką. Słowo to oznaczało „miejscę”, z którego mówca lub pisarz „czierpie tworzywo inwencyjne”³¹. W antyku *topos* początkowo oznaczał „„miejscę w pamięci”, wyobrażeniowy składnik ułatwiający antyczną sztukę mnemoniki”³², a następnie, za sprawą Arystotelesa, został ściśle związany z retoryką oraz sztuką argumentacji i przekonywania. Z czasem łacińska retoryka zaczęła tworzyć przeróżne zbiory figur myśli i słów, których przyswojenie stało się celem edukacji.

To wieloznaczne pojęcie we współczesnej humanistyce wskrzesił E.R. Curtius³³, ukazując dzieje antycznych *topoi* w dobie średniowiecza, jak i później, kiedy stawały się „obiegowymi pojęciami (*clichés*), które można było wykorzystać w każdej formie literackiej”³⁴, czyli – poza retoryką. W klasycznej sztuce przemawiania *topos* był elementem przekonywania. Według E.R. Curtiusa wykazywał pewną ponadczasowość i uniwersalność³⁵, co zbliżało go do jungowskiego archetypu. J. Ziomek wskazał jednakże na „kulturowe” dziedziczenie *toposu* przeciwne „naturalnemu” przekazywaniu archetypów³⁶. Wkrótce zaczęto tak szeroko definiować to pojęcie, że niezbędne okazało się dokonanie uściślenia jego znaczenia³⁷. W niniejszej pracy chcielibyśmy pozostać wierni definicji zaproponowanej przez J. Abramowską: „*topos* jest rezultatem petryfikacji tradycyjnego motywu, który zostaje trwale powiązany z pewnym znaczeniem, zastosowaniem oraz rozpoznawalną, »półgotową« formą językową”³⁸. Ujęcie Abramowskiej przeciwstawia się poszerzeniu znaczenia tego terminu przez J.M. Rymkiewicza³⁹.

między nimi wynikające z odmiennej praktyki chrztu, chociaż owe rozbieżności historycznie są donioślejsze i ostrzejsze.

³¹ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 64.

³² Tamże.

³³ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.

³⁴ Tamże, s. 77.

³⁵ Wskazała na to Izabella Kowal w referacie „Gra w klasy. Miejsca wspólne jako fundament retoryki perswazji” wygłoszonym na konferencji poświęconej perswazji, Kraków 22 V 2003.

³⁶ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 289.

³⁷ Dyskusję nad recepcją i znaczeniem tego terminu referuje m.in. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 3–23.

³⁸ J. Abramowska, dz.cyt., s. 11–12; w innym miejscu podaje autorka nieco zmienioną definicję *toposu* jako „swoistej petryfikacji tradycyjnego motywu, który zostaje trwale związany z pewnym znaczeniem (co nie wyklucza ewolucji ani wariantowości), zastosowaniem (w zakresie kompozycji, gatunku, stylu) oraz z rozpoznawalną gotową formą językową” J. Abramowska, *Peregrynacja w: Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 125–126.

³⁹ J.M. Rymkiewicz, *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Warszawa 1968.

W analizowanych pieśniach topika koncentruje się na zbawieniu człowieka, dlatego, idąc śladem H.-G. Gadamera, który mówił o topice „nawrócenia”⁴⁰, uznano, że zaproponowany w tytule zwrot „topika zbawienia”, będzie właściwy na określenie tematu studium zajmującego się powtarzającymi się wyobrażeniami różnych aspektów ewangelikalnej soteriologii. Większość z toposów, jakie znajdujemy w pieśniach, wprowadzi się, podobnie jak i inne elementy świata przedstawionego tych utworów, z Biblii. Motywy te były twórczo rozwijane i uzupełniane, nie tylko przez poetycką inwencję autorów, ale i przez potrzeby wspólnoty religijnej, która chce niemal w każdym pokoleniu wciąż na nowo opisywać jądro chrześcijańskiej nauki. Autorzy pieśni stali więc przed dwiema skrajnościami, z czym zмага się chyba każdy chrześcijański twórca. Z jednej strony obligowała ich wierność tradycji przekazu, u początku której stoi wzór podstawowy, czyli Biblia, a z drugiej szukali nowych środków wyrazu, adekwatnych do zmieniającej się wrażliwości odbiorcy. Miały one dobitniej, trafniej i skuteczniej pełnić funkcję nośników ewangelikalnych treści religijnych. Rozważania nad ewangelikalnym katalogiem tych motywów pozwolą równocześnie na rekonstrukcję wyobraźni religijnej i świadomości tych środowisk w Polsce w omawianym okresie. Zaznaczmy, że pod tym względem jest to studium prekursorskie, gdyż brakuje większych opracowań naukowych tego zespołu źródeł⁴¹.

W początkowym zamierzeniu praca miała objąć znacznie szerszy wachlarz motywów: obok części poświęconych krwi i imieniu Chrystusa oraz chwale Boga, miały znaleźć się m.in. rozdziały dotyczące symboliki akwaticznej czy motywu serca. Rozmaitego rodzaju ograniczenia sprawiły, że pozostały jedynie trzy pierwsze części i tylko na tych wybranych przykładach omówione zostaną najbardziej charakterystyczne cechy pieśni ewangelikalnych. Należy też zaznaczyć, że wybór ten uzasadniony był nie tylko częstotliwością pojawiania się tych motywów (jak w przypadku krwi Chrystusa), ale też tym, że pozwalają najlepiej ukazać charakterystyczne cechy tej literatury. Katalog kontekstów i znaczeń, jaki rekonstruujemy w poszczególnych rozdziałach, umożliwi wgląd w te aspekty świadomości ewangelikalnego chrześcijaństwa, które odnoszą się do zbawienia. Należy podkreślić, iż język pieśni jest ściśle związany z językiem ewangelizacji i z językiem składanego przez wiernych ewangelikalnego świadectwa. Podkreślimy dobitnie, że język pieśni jest równocześnie językiem kultu. Stąd podczas pracy, poza zwykłym warsztatem filologa, wydawało się konieczne także przywołanie analizy właściwej dla pragmatyki języka, czyli interpretacji tekstów w kontekście „wykonania”, a więc podczas śpiewu w trakcie nabożeństwa czy spotkania modlitewnego. Dodajmy, że podstawowe figury świata przedstawionego pieśni powtarzają się (już ze znacznie mniejszą częstotliwością) w literaturze pozapieśniowej, kaznodziejstwie czy utworach o charakterze budującym. Świadczy to m.in. o leksykalizacji podstawowych tropów, jakie spotykamy w tych pieśniach.

⁴⁰ Niemiecki filozof użył tego określenia, analizując operę A. Mozarta *Czarodziejski flet* i dopisaną przez J.W. Goethego drugą część libretta. Zob. szkic *O duchowej drodze człowieka* w wyborze: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 221.

⁴¹ Znanie są jedynie pozostające w maszynopisie prace magisterskie poświęcone autorom tych pieśni: A. Głajcar, *Ks. Paweł Sikora jako duszpasterz, katecheta, pieśniarz religijny*, maszynopis mgr. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 1990; M. Polok, *Karol Hławiczka i jego twórczość religijna i pieśniarska*, maszynopis mgr. Filia UŚ w Cieszynie oraz okolicznościowe artykuły wspomnieniowe, np. T. Sikora, *Karol Hławiczka w: Kalendarz Ewangelicki 1994*, Bielsko-Biała 1993, s. 181–196.

Powtarzalność toposów, jakimi posługują się twórcy pieśni, pozwala na poczynienie jeszcze jednego założenia badawczego. Ów zespół motywów, który będzie przedmiotem analizy, można uznać za zleksykalizowane klisze. Topos rodzi się także z powielanego motywu, a powtarzane środki stylistyczne tracą swoją literackość, w omawianym wypadku – poetyckość. Co dzieje się wówczas z samym jądrem poezji, z metaforą⁴², której należy poświęcić kilka zdań wyjaśnienia, jako że kilkakrotnie przywołujemy w kolejnych rozdziałach nowsze ujęcia metafory? Zauważając one, że choć jest ona „znamieniem języka poetyckiego”, to występuje powszechnie w języku codziennym, potocznym. W drugiej połowie XX wieku zleksykalizowana metafora stała się przedmiotem osobnych badań, a G. Lakoff i M. Johnson przekonująco dowodzili jej funkcji epistemologicznej⁴³. Ich ujęcie wydaje się szczególnie atrakcyjne. Lakonicznie definiowali oni ów termin następująco: „Istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy”⁴⁴. Obaj badacze zwrócili uwagę, że zdolność tworzenia metafor jest jedną z podstawowych możliwości języka, dzięki której można opisywać zmieniającą się rzeczywistość. Znaczeniowtórcza rola metafory słabnie wraz z jej powielaniem i narastaniem procesu, jaki dotknął liczne poetyckie metafory, które „zeszły do języka potocznego”⁴⁵. Co to znaczy, że metafora staje się niezauważalnie „martwą metaforą”?⁴⁶ R. Wellek i A. Warren, pisząc o istnieniu metafor „wyblakłych”, „zużytych” czy „martwych”⁴⁷, odsyłali do tej istotnej cechy języka jako systemu komunikacji, w którym powiedzenie „u stóp góry” nie ma już poetyckiego charakteru, ponieważ zostało pozbawione świeżości. Metafory podobne stają się stałymi związkami frazeologicznymi. Omawiana w kolejnych rozdziałach topika jest przykładem bardzo podobnego procesu. Analizowane motywy stały się „obiegowe”, dlatego można uznać, że były częścią topiki, częścią wykształcenia twórcy czy tłumacza. R. Wellek i A. Warren, pisząc o „wyblakłych metaforach”, uważali, że „metaforyczność tych wyrażen nie była ani przeżywana w pełni, ani całkowicie niedostrzegana, i tak samo jak wiele symboli kościelnych możemy ją nazwać rytualną”⁴⁸. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której zleksykalizowana metafora w jakimś stopniu przestaje być poezją, a staje się językiem wyrażania wiary. Biorąc pod uwagę to zjawisko, wydaje się, że pojęcie toposu jest przydatniejsze badawczo.

⁴² Metafora (gr. *metaphorá* – przeniesienie) w języku polskim – przenośnia to „wyrażenie, w którego obrębie następuje zamierzona przemiana znaczeń składających się na nie słów. Nowe, zmienione znaczenie, zwane metaforycznym, kształtuje się zawsze na fundamencie znaczeń dotychczasowych pod presją szczególnych okoliczności użycia, np. niezwyklej referencji, a zwłaszcza niezwyklego kontekstu słownego, wprowadzającego składniowe zależności między wyrazami dotąd w takich zespoleniach nie występującymi” Stł, s. 300.

⁴³ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁴⁴ Tamże, s. 27.

⁴⁵ Teoria literatury rozróżnia metaforę poetycką od metafory potocznej zwanej także metaforą zleksykalizowaną lub martwą. Metafory potoczne są „wielokrotnie powtarzanymi, utartymi w obyczaju językowym zestawieniami słownymi; ich znaczenia zostały na tyle przyswojone, że rozumiane są automatycznie, bez konieczności uzasadnień i odwołań do niemetaforycznych znaczeń składających się na nie wyrazów” Stł, s. 300.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La metaphore vive*, Paris 1975, fragmenty polskie (s. 356–374): *Metaforycznie i metafizycznie*, „Teksty” 1980, nr 6, s. 183–198. Ricoeur opisuje proces „zużywania się” metafory, która, tracąc literackość, zyskuje dodatkowe znaczenie.

⁴⁷ R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przeł. M. Żurowski, Warszawa 1976, s. 260.

⁴⁸ Tamże, s. 261.

Tropem szczególnie ulubionym przez ewangelikalnych autorów jest metonimia⁴⁹. Rozróżnienie metonimii i metafory zostało wprowadzone do językoznawstwa przez R. Jakobsona⁵⁰, który uznawał, że metafora i metonimia są dwoma odrębnymi, różnymi sposobami kształtowania wypowiedzi językowej. W metaforze decydują związki podobieństwa, w metonimii – przyległości⁵¹. Przydatne dla niniejszej pracy ujęcie definicyjne metonimii przedstawił też J. Ziomek, który sformułował je następująco: „metonimia (...) polega na zastąpieniu jednego słowa właściwego (*verbum proprium*) drugim słowem, o tyle też właściwym, że odnoszącym się do tej części zakresu, która jest najsilniej nacechowana znaczeniowo”⁵². Jako historyk retoryki, J. Ziomek powołuje się w swoim artykule na Cyserona, który widział w metonimii „realne następstwo i powiązania”⁵³, a w metaforze tylko podobieństwo. Bardzo archaiczne pojmowane mechanizmy metonimii przejawiają w języku zadziwiająca trwałość. Skryte za poetyckim chwytem trwają powszechnie we współczesnych sposobach opisu świata. J. Ziomek przywołuje znany przykład: mówiąc o „okręcie” – „żagiel”, uznajemy, że żagiel jest najważniejszą jego częścią. Czy przenosząc ów mechanizm na grunt ewangelikalnej pieśni, mówiąc „imię” zamiast „Jezus”, nie dzieje się podobnie? Czy wskrzeszony zostaje dawny język opisu świata i *sacrum*? „To, co odsyła” nie jest bez znaczenia dla interpretacji wyobraźni poetyckiej (i religijnej) użytkowników danego sposobu mówienia o Bogu. Metonimie nie są więc w tym ujęciu tylko poetyckimi tropami, ale stają się narzędziami poznawania i opisu rzeczywistości⁵⁴. Przywołujemy to rozróżnienie, gdyż wszystkie trzy analizowane motywy są w zasadzie metonimiami, przy czym imię Jezusa może być uznane za rodzaj metonimii – synekdoche⁵⁵.

⁴⁹ Metonimia (gr. *metónymia* – przenośnia) w teorii literatury to figura stylistyczna zwana też zamiennią. Polega na „zastąpieniu nazwy jakiegoś przedmiotu lub zjawiska nazwą innego, pozostającego z nim w pewnej obiektywnej zależności” Stł, s. 307. G. Lakoff i M. Johnson mówią o „używaniu pewnej rzeczy, realnie istniejącej, by mówić o innej rzeczy, która jest z nią związana” (*Metafory...*, dz.cyt., s. 58). Rodzajami metonimii są na przykład zabiegi, w których przedstawia się: przyczynę zamiast skutku, skutek zamiast przyczyny, autora zamiast dzieła, rzeczy ogarniającej zamiast zawartości, znaku zamiast przedmiotu oznaczonego, organu ciała zamiast przypisywanej mu funkcji, narzędzia zamiast wytworu, pojęcia abstrakcyjnego zamiast konkretnego, właściciela zamiast jego własności. O metonimii por. m.in.: E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, *Zarys poetyki*, Warszawa 1974, s. 218; N. Ruwet, *Synekdochy i metonimie*, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1; J. Ziomek, *Metafora a metonimia*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 1.

⁵⁰ R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, przeł. L. Zawadowski w: tenże, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, Warszawa 1989, s. 150–175.

⁵¹ Stł, s. 308.

⁵² J. Ziomek, *Metafora a metonimia*, dz.cyt., s. 208.

⁵³ Przytaczam za: J. Ziomek, dz.cyt., s. 206.

⁵⁴ O rozróżnieniu metafory i metonimii – J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory* w: *Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 139–156; N.D. Arutinowa, *Metafora językowa I*, przeł. J. Faryno, „Teksty” 1980, nr 6, s. 158–170.

⁵⁵ Synekdocha bywa uznawana za rodzaj metafory (najszerzej rozumianej) albo metonimii. Jako odmiana metonimii synekdocha (gr. *synekdoche* – wspólne otrzymanie) oznacza figurę opartą na „zależnościach ilościowych i zakresowych między zjawiskami, których nazwy zostały użyte jedna zamiast drugiej; synekdocha polega na wprowadzeniu nazwy bądź mającej szerszy zakres logiczny (łac. *totum pro parte* – całość zamiast części), bądź – częściej – mającej zakres węższy (wg zasady łac. *pars pro toto* – część zamiast całości)”, Stł, s. 551. Por. także: T. Todorov, *Synekdochy*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4; S. Nobuo, *Synekdocha, trop podejrzany*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4; N. Ruwet, *Synekdochy i metonimie*, dz.cyt.

Wyłania się więc niezwykle trudne do rozstrzygnięcia pytanie, w jakim stopniu mamy do czynienia z metonimicznością jako stałą cechą ewangelikalnej wyobraźni i poznawania świata, a w jakim jest to dziedzictwo świata biblijnego, w którym metonimia także była ważnym elementem wyrażania, czego dowodził m.in. N. Frye⁵⁶. Zastrzeżeni w biblijny wzorzec autorzy pieśni rozbudowali jednak analizowane metonimie i uczynili z nich – mówiąc słowami R. Kalisza – „zjawisko centralne referencyjności”⁵⁷. Czy zatem nie stykamy się z powrotem chrześcijańskiej wyobraźni do swoich źródeł? Czy świat ewangelikalny przejmując z Pisma Świętego także metonimiczność jako zasadę porządkowania, opisywania i poznawania rzeczywistości? W przypadku analizowanych pieśni jest to rzeczywistość *sacrum*.

Rozważając powyższą problematykę, nie sposób nie odnieść się do magicznych cech religijnej wyobraźni i jej wyróżników. Dzieje się tak dlatego, że jakobsonowskie rozróżnienie metafory i metonimii było znane już J.G. Frazerowi, który rozróżniał w podobny sposób dwa rodzaje magii: magię styczności i magię podobieństwa⁵⁸. Do tej koncepcji w badaniach antropologicznych nawiązywali także przedstawiciele strukturalizmu, jak np. C. Lévy-Strauss⁵⁹, a w Polsce podjęli ją m.in. J. Kmita⁶⁰ i M. Buchowski⁶¹. Mówienie jednak o elementach magii podczas analizy ewangelikalnych kancjonałów wymaga dużej ostrożności, ponieważ od początku swego istnienia protestantyzm otwarcie głosił walkę z elementami magii w praktykach i wierzeniach chrześcijańskich. Choć tradycyjnie protestantyzm jest uważany za krok w „odmagicznieniu” świata, to równocześnie należy uświadomić sobie wąskie rozumienie magii przez środowiska protestanckie. Po pierwsze, dla ewangelikalnych chrześcijan magia to w ścisłym znaczeniu nekromancja, czyli działania religijne odwołujące się do mocy zła. Po drugie, magia to synonim pogaństwa, czyli działania religijne bez udziału Jezusa lub ogólnie – chrześcijańskiego Boga. Po trzecie, magia w oczach ewangelikalnego protestantyzmu to wszelki automatyzm religijnego działania, a za częsty przykład służy katolicka msza i zasada *ex opere operato*. Tak pojmowana magia jest dla nich przeciwna prawdziwej nauce o zbawieniu, które ma być wyłącznie darem, wymagającym, poza przygotowaniem wewnętrznym, upamiętania – skruchy i pokuty, równoległych z aktem wiary. Wszelkie działanie człowieka „w kierunku” Boga ma być nastawione na świadectwo, dziękczynienie i wielbienie. Pozytywna ocena człowieczej aktywności pojawia się po nawróceniu, gdyż dopiero wtedy można uznać uczynki człowieka za dobre, bo źródło wszelkiego dobra jest wyłącznie w Bogu. W ewangelikalnym modelu chrześcijańskiej biografii nawrócenie jest darem łaski.

Protestantyzm uznaje religijny automatyzm za szkodliwą i niewłaściwą relację z Bogiem. Dlatego w niniejszej pracy może znaleźć zastosowanie definicja A. Chudzik tzw. mownych zachowań magicznych⁶², uwzględniająca przede wszystkim podejście

⁵⁶ Zob. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.

⁵⁷ R. Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1993, s. 116.

⁵⁸ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1969, s. 37. Z literatury omawiającej rolę metafory i metonimii w języku: Ch. Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Oxford 1999; J. Świątek, *W świecie powszechnym: metafory. Metafora językowa*, Kraków 1998; *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, Poznań 2001; A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.

⁵⁹ E. Leach, *Lévy-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1998, s. 64–70.

⁶⁰ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 246.

⁶¹ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986.

⁶² A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.

językoznawcze właściwe dla pragmatyki języka. Zachowanie to, według autorki, to „mowne zachowanie performatywne, którego celem jest dokonanie zmian w rzeczywistości fizycznej i psychicznej oraz zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy, przy czym każdy z wymienionych celów może być uświadamiany lub też może pozostać nieuświadomiony”⁶³. Z tej stosunkowo szerokiej definicji należy w naszym wypadku odrzucić próby dokonywania zmian „w rzeczywistości fizycznej” (jak i istnienie świadomości takich prób), co w oczywisty sposób jest nieuzasadnione w stosunku do protestanckiej pieśni. Niniejsze analizy ukażą zakres obecności owych działań nieświadomych (ukrytych za literacką maską poezji pieśniowej).

Ewolucję języka magicznego w język poetycki opisywał już N. Frye: „poezja utrzymuje przy życiu metaforyczne zastosowanie języka i jego zwyczaj myślenia o związkach tożsamości przedstawionych przez strukturę metafory »to jest tym«. W tym procesie zanika pierwotne znaczenie magii czy też możliwych sił wyzwanych przez słowa mocy. (...) Niemniej przejście od języka metaforycznego, od magii do poezji jest ogromną emancypacją tego języka”⁶⁴. Zamiast formuł działających automatycznie, w pieśniach pojawia się podobna w formie językowej struktura literacka, która nie oddziałuje już na przyrodę, ale na czytelnika czy słuchacza, jak podkreśla Frye. Kanadyjski autor dostrzegał również niezwykle ważny proces, jaki dokonał się zarówno w toku powstawania ksiąg Biblii, jak i w ich dalszej recepcji. Widział dokładnie różnicę między magią, jako mechaniczną działalnością opartą na sztywnych formułach, a mownymi strukturami magicznymi, jakich można się dopatrzeć w wyroście z Biblii poezji religijnej. Pisał: „Magia wymaga przepisowych formuł, w których nie wolno zmienić nawet sylaby, podczas gdy dla poezji sprawą zasadniczą jest nowość i wyjątkowość”⁶⁵.

Należy także mieć świadomość, iż między magią a religią, zaklęciem a modlitwą można wyróżnić rozmaite formy pośrednie, jak choćby przesąd, czyli np. niewłaściwe użycie świętego przedmiotu (w wypadku katolicyzmu) lub formuły języka religijnego (dla protestantyzmu). Niniejsza praca nie rozstrzyga, czy użycie „poetyckie” jest niewłaściwe, natomiast będzie się starała osadzić topikę zbawienia w kontekście dyskursu nad językiem religijnym i rolą metafory i metonimii jako narzędzi w ujmowaniu i wyrażaniu świata nadprzyrodzonego.

Interpretacja pieśni musi uwzględnić fakt, iż są one równocześnie językiem religijnego kultu. Nie da się oderwać literackiej interpretacji tych utworów od kontekstu, w jakim występują, czyli od ewangelikalnego nabożeństwa. Już wstępna analiza pokazuje, że mają one większość cech formalnych wiązanych z pojęciem „język religijny”. Zgodnie z encyklopedycznym ujęciem – „wiele tekstów religijnych (rytualnych i spontanicznych) ma formę monologów skierowanych do istoty nadprzyrodzonej, często występuje w nich prośba, dziękczynienie, uwielbienie, ofiarowanie, żal za grzechy; stąd też wiele jest środków stylistycznych służących do wyrażania emocji – takich, jak: aklamacje (»Hare Kryszna«), powtórzenia (»Święty, Święty, Święty«), epitety, wołacze (»Kyrie«) oraz rozkazniki (»Hospody pomyśl«); te ostatnie służą także do wyrażania zaklęć, błogosławieństw i innych aktów mowy o mocy twórczej (»zgiń przepadnij!«, »niech was Bóg błogosławi«) oraz wiążących się z powitaniem, poże-

⁶³ Tamże, s. 44.

⁶⁴ N. Frye, *Wielki kod...*, dz.cyt., s. 57–58..

⁶⁵ Tamże, s. 58.

gnaniami, życzeniami («szczęść Boże», «Bóg zapłać», «niech będzie pochwalony Jezus Chrystus»); akty o mocy twórczej są też wyrażane przy użyciu trybu oznajmującego («ja ciebie chrzczę»)⁶⁶. Należy pamiętać, że o tym, czy dana wypowiedź stanowi język religijny, decyduje przede wszystkim kontekst, bowiem język religijny to od strony pragmatycznej „religijne użycie języka”⁶⁷. W przypadku ewangelikalnych pieśni mamy do czynienia z kultowym zastosowaniem poezji. Stąd potrzebna będzie np. analiza miejsca podmiotu lirycznego w kontekście sytuacji nadawczo-odbiorczej. Należy rozważyć tę sytuację poprzez wielorakie funkcje, jakie pieśni pełnią w kulcie: dydaktyczne, perswazyjne, ekspresyjne czy performatywne. Szczególnie płodne poznawczo wydaje się szersze rozważanie tej ostatniej. Protestancka świadomość (w wersji ewangelikalnej) jest odległa od takiego rozumienia performatywności języka religijnego, które uznaje słowa sakramentu za „sprawcze” działanie językowe (I. Bajerowa). Choć skromną część rozważań warto by poświęcić odpowiedzi na pytanie, na czym polega performatywność ewangelikalnej wypowiedzi kultowej.

Rodzi się pytanie, dlaczego w niniejszej pracy nie został użyty w szerszym zakresie termin symbol, a dokonana analiza nie jest analizą symboliki? Wszak, jak pisał P. Ricoeur, „powiązane z obrzędami i mitami symbole tworzą zrazu mowę przynależną *sacrum*, słowo przynależne »hierofaniom« (...)»⁶⁸. Za decyzją o rezygnacji z takiego ujęcia problemu stała nie tylko wielość teorii symbolu, co czyniło wprowadzenie pojęcia topiki bardziej precyzyjnym, ale i sam fakt obecności w definicjach symbolu uwag, które odnoszą go do czegoś, co nieokreślone, niewysłowione, a na co symbol wskazuje i co sugeruje. G. Durand ujmował symbol jako „znak, który odsyła do niewysłowionego i niewidzialnego oznaczonego i przez to jest zmuszony konkretnie ucieleśniać tę adekwatność, która mu się wymyka, a dokonuje tego dzięki grze mitycznych, rytualnych, ikonograficznych redundancji, które korygują i uzupełniają bez końca tę nieadekwatność”⁶⁹.

Symbol, a przede wszystkim symbol religijny, to termin stosowany zwykle na oznaczenie odsyłania do rzeczywistości, która nie może być immanentna, nie sprowadza Boga do rzeczywistości empirycznej. Tak jest np. w ujęciu P. Tillicha („Prawdziwy symbol wskazuje na przedmiot, który nigdy przedmiotem stać się nie może”)⁷⁰. Dlatego, choć omawiane motywy w pewnych ujęciach (gł. literaturoznawczych, zob. def. Stl) mogą być uznane za symbole, zastosowanie terminu topos uzasadniają przede wszystkim – akcentowanie retorycznego i perswazyjnego charakteru analizowanych tekstów oraz ich wyraźna powtarzalność.

W niniejszej pracy pojawiają się także rozważania dotyczące związków między tematyką pieśni a używanymi przez autorów środkami wyrazu. Światopogląd religijny

⁶⁶ I. Bajerowa, J. Puzyńska, hasło *Język religijny* w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 19. I. Bajerowa w artykule *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, 3, s. 11–17 uznaje ekspresyjność i formułowość za dwie podstawowe cechy języka religijnego. Termin formułowość oznacza powtarzalność motywiki oraz stereotypy, co odpowiada tej części definicji toposu Abramowskiej, która dotyczy „rozpoznawalnej gotowej formy językowej”.

⁶⁷ J. A. Kłoczowski, hasło *Język religijny* w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 5, Warszawa 2002, s. 227–228.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, przeł. J. Skoczylas w: *tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 9.

⁶⁹ G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 29.

⁷⁰ Zdanie Tillicha pochodzi z tekstu pt. *Symbol religijny* w: *Symbol i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 149.

determinuje bowiem nie tylko język, jakim się posługują twórcy pieśni. Okazuje się, że istnieje także pewna zależność między strukturami formalnymi a treścią, jak i intencją, z jaką pieśni są „wykonywane”. Można postawić hipotezę, że doktryna ewangelikalna określiła nie tylko świat przedstawiony, ale dość głęboko weszła w strukturę językową, konstrukcyjną pieśni.

Kilkakrotnie w ramach studium podejmowano rozważania nad oryginalnością polskiego wkładu w ewangelikalną twórczość hymniczną oraz dokonano rekonstrukcji (na przykładzie kilku pieśni i autorów) ewentualnego przepływu idei i motywów. Przebudzeniowe pieśni były dość swobodnymi trawestacjami i dokonanie oceny ich wierności względem oryginału nie jest głównym celem pracy. Owych kilka odniesień ma za zadanie pokazać swobodę przekładu i adaptacji oraz stopień wierności polskich wersji. Zarówno poszczególne pieśni, jak i toposy przechodziły niewielkie zmiany w kolejnych edycjach śpiewników. Nowe kancjonały tworzone przede wszystkim z pieśni zaczerpniętych z innych śpiewników. Pieśni niepopularne odrzucano, te, które śpiewano z upodobaniem, pozostawiano. Jednym z odkryć kwereńdy źródłowej i analizy zawartości kancjonałów jest rozmiar wpływu, jaki wywierały zbiory pieśni wywodzące się z kręgów pietystycznych na polskie śpiewniki baptystyczne.

Jeżeli mieć będziemy w tle dość dynamiczny rozwój środowisk ewangelikalnych w Polsce (*vide* rozdział I), to analiza języka staje się równocześnie przyczynkiem do wyjaśnienia popularności tej formacji w Polsce.

Metody analizy i metodologia

Tak nakreślone pole badań determinuje interdyscyplinarne podejście do analizowanych tekstów. Korzystanie z metod badawczych różnych dyscyplin jest charakterystyczne dla prac religioznawczych. W niniejszym studium fundamentem jest metoda filologiczna, która musi być uzupełniona, z jednej strony, przez wprowadzające w samą analizę historyczne nakreślenie genezy kanonu ewangelikalnej pieśni, a z drugiej, przez uwzględnienie w interpretacji zasad pragmatyki językowej, a więc przez wiedzę o miejscu pieśni w kulcie (część VI). W każdej części rozprawy niezbędna będzie kompetencja religioznawcza, treść pieśni jest bowiem ściśle związana nie tylko z zasadami wiary Kościołów protestanckich, które sygnują poszczególne śpiewniki, ale także z duchowością ewangelikalną, która ma charakter ponaddenominacyjny. Charakter tej pobożności determinuje tak treść pieśni (czego przykładem jest np. pomijanie *adiaphora* i absolutny chrystocentryzm w zakresie tematyki), jak i stronę formalną (np. zasada sekwencyjności czasów omawiana w części VI). Wyjście poza rejestrację katalogu toposów umożliwi na fundamencie analizy filologicznej formułowanie wniosków o charakterze religioznawczym. Z drugiej strony, wiedza religioznawcza umożliwi zrozumienie sensu i znaczenia topiki.

Tak temat rozprawy, jak i metoda w niej zastosowana wiele zawdzięczają rozwijającym się studiom nad topiką, które zainicjowane zostały w XX wieku przez dzieło Curtiusa⁷¹. Prowadzone pod jego patronatem *Toposforschung* sytuują się „pomiędzy

⁷¹ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, dz.cyt.

historią pojęć a historią idei”⁷². Wywodząca się genetycznie z retorycznych korzeni toposu funkcja perswazyjna pieśni odegrała pewną rolę w przyjęciu tej perspektywy. Bezpośrednią inspiracją do podjęcia pracy nad ewangelikalną pieśnią stało się opracowanie pióra A. Nowickiej-Jeżowej pogrzebowych pieśniach doby staropolskiej⁷³. Autorka na gruntownej analizie tych pieśni buduje wnioskowanie dotyczące wizji świata, stosunku do śmierci, religijności. Tak więc, podstawowy dla autora warsztat pracy filologa (wypracowany w otoczeniu prof. M. Podrazy-Kwiatkowskiej) winien być uzupełniany także przez metody pracy historyka idei. Rozdział poświęcony genezie ewangelikalnego kanonu napisano przy zastosowaniu metody historycznej, a potrzeba wprowadzenia tego rozwiązania wynikała z braku bogatszej literatury naukowej na temat dziejów polskich wspólnot ewangelikalnych i ich śpiewników. Kwerenda źródłowa prowadzona w archiwach kościelnych oraz w zbiorach bibliotecznych pozwoliła na opracowanie historii polskiej pieśni przebudzeniowej. Kolejne części (II–IV) zdeterminowało jednak podejście filologiczne. Mając świadomość rozległości literatury poświęconej np. pojęciu symbolu, definicje podstawowych pojęć stosowanych podczas pracy zaczerpnięto przede wszystkim ze *Słownika terminów literackich* (Stl), a wszelkie odstępstwa od tej reguły są zaznaczane stosownym przypisem. Szczególnie dotyczy to metafory i metonimii, których nowsze opracowania przytoczono powyżej. W wyjaśnianiu genezy symboli krwi Chrystusa, jak i Jego imienia, przydatne były dla autora religioznawcze lektury, zwłaszcza z zakresu etnologii religii i antropologii kulturowej, dotyczące np. magii imienia czy „magicznego” działania słowami. W wypadku tego ostatniego analiza performatywności religijnego mówienia wydaje się szczególnie przydatnym narzędziem opisu. Teoria aktów mowy J.L. Austina⁷⁴, z której pochodzi zagadnienie performatywności języka, znalazła szeroki oddźwięk w refleksji współczesnej filozofii języka i semiotyki, jak również etnolingwistyki⁷⁵. R. Kalisz zdefiniował pragmatykę językową jako „dziedzinę językoznawstwa zajmującą się skutecznym działaniem człowieka poprzez użycie środków językowych”⁷⁶. W badaniach języka religijnego, a w szczególności takiego, który zajmuje się perswazją, ewangelizacją, nawracaniem, formacją członków, czyli „umacnianiem i formowaniem wiernych”, może być owocne zastosowanie tego interdyscyplinarnego aparatu pojęciowego. Dla religioznawcy bowiem przytaczana powyżej definicja, mówiąca o „skutecznym działaniu” za pomocą języka, jak już wspomniano, kojarzy się z myśleniem magicznym. Nie jest to magia związana z automatyzmem działania lub wymuszaniem odpowiedzi *sacrum*, jej „magiczność” polega raczej na sposobach oddziaływania na świadomość wiernych⁷⁷. Tak więc, prezentację toposów, poprzez które wyraża się ewangelikalna

⁷² Tak umieszcza je S. Klemczak w swoim artykule poświęconym „metaforologii” H. Blumenberga, zob. S. Klemczak, *Metaforologia Hansa Blumenberga w: Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 149–170.

⁷³ A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci...*, dz. cyt.

⁷⁴ Streszcza je w: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962 w: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

⁷⁵ Poglądy na performatywny charakter języka magii opisuje m.in. podręcznikowe wprowadzenie M.F. Browna, *Thinking about Magic w: Anthropology of Religion A. Handbook* red. S.D. Glazier, London 1999, s. 121–136. M.F. Brown streszcza tu przede wszystkim prace S.J. Tambiacha.

⁷⁶ R. Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1991–1993, s. 9.

⁷⁷ Zgodnie z rozumieniem np. A. Chudzik, należy podkreślić, że dla ewangelikalnego protestantyzmu słowo „magia” jest właściwie synonimem „nekromancji”, czyli magii, w której dochodzi do wykorzystania sił demonicznych. Por. także A. Engelking, *Jak rozumieć słowo magia? Potoczna definicja językowa*

soteriologia i pobożność, musi stale uzupełniać rozważanie sytuacji nadawczej, jakie znajdujemy np. w filozofii religii, szczególnie w kontekście szeroko rozumianej teorii aktów mowy (traktujemy wówczas wykonywaną pieśń jako działania perswazyjne o silnych „inklinacjach” performatywnych)⁷⁸.

Należy też zaznaczyć, że niniejsze opracowanie nie jest rozprawą muzykologiczną w tym znaczeniu, że nie zajmuje się opracowaniem melodii pieśni, a skupia się na tekstach. Opracowania muzykologiczne wykorzystujemy tylko w części „tekstowej”, choć np. ocenę wartości literackiej pieśni musi określać wiedza o problemach tłumaczy i autorów podczas dostosowywania tekstu (np. w przekładach) do muzyki⁷⁹.

Stan badań i literatura przedmiotu

Literatura poświęcona historii pieśni protestanckiej jest bogata. Monumentalne dzieło F. Blumego⁸⁰ współtworzyło wielu autorów. Problematyka edycji tekstów śpiewników jest tu ogólnie omówiona – uporządkowano chronologię najważniejszych kancjonałów. Zaznaczając główne linie wpływów, dzieło dokonuje krótkich analiz zawartości czy „wymowy” pieśni, jak również zwięźle przedstawia twórczość najbardziej wpływowych i znanych autorów, jak Paul Gerhardt (1607–1679), Isaac Watts (1674–1748) czy Charles Wesley (1707–1788). Przekrojowy charakter ma m.in. encyklopedyczne hasło *Das evangelische Kirchenlied* w *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*⁸¹, które jest przeglądowym i syntetycznym wprowadzeniem w zagadnienie. Podsumowuje trwającą od 100 lat pracę głównie niemieckich hymnologów skrupulatnie zbierających kolejne edycje kancjonałów. Obok propedeutycznego zarysu H. Albrechta⁸² jednym z najnowszych opracowań jest ujęcie Ch. Möllera⁸³, które zawiera historie hymnów uwzględniające ich źródła i omówienie twórczości hymnicznej poszczególnych epok.

wobec definicji leksykologicznych i naukowych w: *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarczyk, Lublin 1991, s. 371–377.

⁷⁸ Próby opisu performatywności języka oraz języka religijnego w kontekście teorii aktów mowy znajdujemy m.in. w: E. Grodziński, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983; R. Ohmann, *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249–267 oraz mało udane studium J. Sambor, *Magiczne i religijne (chrześcijańskie) akty mowy w: Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobczko, Opole 1998, s. 102–112.

⁷⁹ Wspomnienia tłumaczy i autorów ukazują problemy, jakie mieli podczas adaptowania obcojęzycznych tekstów do określonych melodii, kłopoty związane z koniecznością zachowania akcentu na ostatniej sylabie. Stąd w pieśniach nadreprezentacja jednosylabowych słów w zakończeniach wersów, co było wymuszone czynnikami o „muzykologicznym” charakterze.

⁸⁰ F. Blume, *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1964, przełożone i poszerzone w angielskiej wersji: *Protestant Church Music. A History*, London 1975.

⁸¹ *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. F. Blume, t. 8, Kassel–Basel–London–New York 1960.

⁸² H. Albrecht, *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995.

⁸³ *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, red. Ch. Möller, Tübingen 2000. Z innych wprowadzeń w dzieje pieśni ewangelickiej: *Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, red. Ch. Mahrenholz, O. Söhngen, Göttingen t. 1 – 1956; t. 2 – 1957; t. 3 – 1970; Ch. Mahrenholz, *Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestaltung*, Kassel–Basel 1950.

Opracowania ujmujące problematykę ewangelikalnych pieśni pojawiły się w okresie międzywojennym. Przykładem tych prac są m.in. monografie L.F. Bensona⁸⁴ czy G. Currie Martina⁸⁵. Z późniejszych dzieł duże znaczenie zachowała np. porównawcza analiza B.L. Manninga⁸⁶ czy książka omawiająca genezę ewangelikalnej pieśni K. Bergera⁸⁷. Podobny charakter miało studium E. Routleya⁸⁸. Od roku 1955 roku wydawany jest *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, w którym ukazują się studia nad dziejami hymnów opracowane tak pod kątem muzykologicznym, jak i literackim.

H. Wernicke⁸⁹ w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zainicjował naukową dyskusję nad problemem relacji między poezją i nauczaniem kościelnym, a do jego prób nawiązuje m.in. U. Lieberknecht⁹⁰, który podkreśla, że śpiew to nie tylko akt liturgiczny, ale i rytuał. Zależności między religijnością, językiem, mentalnością epoki i poezją badali m.in. H. Rölleke⁹¹ i W.I. Sauer-Geppert⁹². Wzajemne związki liturgii i literatury pięknej to dzisiaj osobny dział studiów o charakterze interdyscyplinarnym⁹³. Z najnowszych opracowań uwagę przykuwa wnikliwe studium E. Axemachera o relacjach między twórczością a religijnością postaci kluczowych dla narodzin literatury „przebudzeniowej”: J. Arndta i P. Gerhardta⁹⁴. Jest to szczególnie cenne dzieło, analizuje bowiem związki luterńskiej teologii, literatury budującej (niem. *Erbaungsliteratur*) i twórczości hymnograficznej. Na temat zależności między pieśnią średniowieczną czy nowożytną mistyką katolicką a hymnografią protestancką także istnieje wiele szczegółowych opracowań, które wnoszą cenny wkład w zagadnienie genezy kanonu motywów i języka ewangelikalnej pieśni⁹⁵. Z bardzo obszernej literatury poświęconej tym kwestiom przywołujemy jedynie wybrane pozycje, które dla niniejszej pracy były najbardziej przydatne.

⁸⁴ L.F. Benson, *The Hymnody of the Christian Church*, New York 1927.

⁸⁵ *The Church and the Hymn Writers*, London 1928.

⁸⁶ B.L. Manning, *The Hymns of Wesley and Watts*, London 1944 (reprint 1998).

⁸⁷ K. Berger, *Barock und Aufklärung im geistlichen Lied*, Marburg 1951.

⁸⁸ E. Routley, *Hymns and human life*, Grand Rapids, 1959, wyd. 2.

⁸⁹ H. Wernicke, *Dichterische Wirklichkeit und christliche Verkündigung. Versuch einer Verhältnisbestimmung*, „Theologia Practica” 1970, nr 5, s. 13–14.

⁹⁰ U. Lieberknecht, *Gemeindelieder. Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung*, Göttingen 1994, s. 209–214.

⁹¹ *Dichtung und Gesangbuch w: Geistliches Lied und Kirchnelied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 217–232.

⁹² W.I. Sauer-Geppert, *Studien zur Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen für eine Darstellung seiner Geschichte*, Kassel 1984.

⁹³ *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, red. H. Becker, R. Kaczynski, t. 1–2, St. Ottilien 1983. W Polsce m.in. *Literatura i liturgia*, red. J. Okoń, Łódź 1998.

⁹⁴ E. Axemacher, *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistliche Dichtung des Siebzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 2001. Tegoż autora cenne dla niniejszych rozważań: „Aus Liebe will mein Heyland sterben”. *Untersuchungen zum Wandel des Passionverständnisses im frühen 18. Jahrhundert*, Neuhausen–Stuttgart 1984.

⁹⁵ *Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer und U. Sträter, Köln 2002; O. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Mystik*, Berlin 1950; F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christus Mystik des frühen 18. Jahrhunderts w: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, red. G. Müller, W. Zeller, Leiden 1967, s. 339–343; H.G. Kemper, *Barock-Mystik*, Tübingen 1988. O mistycznych wpływach na twórczość G. Tersteegena: W.I. Sauer-Geppert, *Zur Mystik in der Liedern Gerhard Tersteegens w: Unterscheidung und Bewahrung. [Festschrift] Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin 1960, s. 304–320.

Doświadczenia filologiczne, historyczne, teologiczne i muzykologiczne łączy zbiorowa praca profesorów H. Kurzkego i H. Ühleina⁹⁶. Analizują w niej na przykład inwokacje, sytuacje podmiotu lirycznego, semiotyczne aspekty sytuacji komunikacyjnej podczas śpiewu, retorykę militarną czy erotyczną w pieśniach. Zbiór dotyczy jednak przede wszystkim materiału katolickich kancjonałów. Sensualizm protestanckich kancjonałów doby baroku i pietyzmu omawia B. Dohm w najnowszym studium literaturoznawczym i kulturoznawczym⁹⁷. Korzystanie z różnych instrumentów analizy i ich stosowanie w badaniach nad hymnami staje się coraz powszechniejsze w ostatnim dwudziestolecu.

Niemiecka hymnografia, która skupia się na wiekach XVII i XVIII⁹⁸, poświęca wiele miejsca problemowi formowania się idei pietystycznych i bada ich wpływ na powstawanie kanonu ówczesnej pieśni⁹⁹. Prace anglojęzyczne koncentrują się na hymnodii metodyzmu i wielkich przebudzeń amerykańskich¹⁰⁰, a także baptyzmu. Znaczna ich część to wprowadzenia i przewodniki przybliżające autorów poszczególnych pieśni¹⁰¹ lub okoliczności powstania najbardziej popularnych utworów¹⁰². Często literatura ta powstaje w kręgach kościelnych, co bynajmniej nie umniejsza jej przydatności, ale determinuje nieco „budujący” charakter opisu. W literaturze przedmiotu nie znajdujemy pracy proponującej analizę opisywanych w niniejszej rozprawie toposów¹⁰³. Przedmiotem bardziej szczegółowych badań jest najczęściej poezja najwyższej ceniona, głównie twórczość klasyków hymnodii: Ch. Wesleya, I. Wattsa, P. Gerhardta czy Gerharda Tersteegen (1697–1769). Niniejsze studium nie skupia się jedynie na wysokiej twórczości, analizowane śpiewniki zawierają bowiem utwory typowe czy też te, które się najczęściej powtarzają. Aby wnioskować o duchowości wspólnoty, której śpiewnik poddano analizie, powinno się omówić cały materiał tekstowy będący w jej codziennym użyciu. Oczywiście mamy świadomość, że powstał on w wyniku selekcji

⁹⁶ *Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft*, red. H. Kurzke, H. Ühlein, Frankfurt am Main 1999.

⁹⁷ B. Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Liebedichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, seria: Studien zur deutschen Literatur, nr 54.

⁹⁸ I. Röbbelen, *Theologie und Frömmigkeit in deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1957; [Das] *protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Texte, musik- und theologieschichtliche probleme*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.

⁹⁹ A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954; Także wiele artykułów w „Pietismus und Neuzeit”.

¹⁰⁰ T.B. Shepherd, *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940; J.R. Tyson, *Charles Wesley and German hymns*, „Hymn” 35 (1984), s. 153–157; J.E. Rattenbury, *The Evangelical doctrines of Charles Wesley's hymns*, London 1941.

¹⁰¹ Dobrym przykładem jest monografia D. Klahr, *Glaubensheiterkeit. Carl Johann Philipp Spitta. Theologie und Dichter der Erweckung*, Göttingen 1999.

¹⁰² Typowym przykładem jest: W. Heiner, *Bekannte Lieder – wie sie entstanden*, Stuttgart 1995; ze starszych można wymienić [The] *Story of Our Hymns – The Handbook to the Hymnal of the Evangelical and Reformed Church*, red. A. Haeussler, St. Louis 1952; W.T. Whitley, *Congregational Hymn Singing*, London 1933; J.I. Warren jr., *O For a Thousand Tongues: The History, Nature and Influence of Music in Methodist Tradition*, Grand Rapids 1988.

¹⁰³ Z trzech omawianych motywów w literaturze przedmiotu znajdujemy większe opracowania poświęcone jedynie motywowi krwi i ran Chrystusa, których szczególny kult rozwija się w wieku XVIII, por. m.in. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22–46. Nie znajdujemy tam jednak wzmianek o pieśniach, poza studiami nad hymnografią Zinzendorfa (zob. przypisy do części II).

literatury światowej i własnej twórczości, także adaptacyjnej. Poziom artystyczny tak przekładów, jak i polskich oryginalnych pieśni, prezentuje raczej przeciętny poziom, na co składa się wiele czynników.

Na gruncie języka polskiego niewiele jest prac poświęconych protestanckiej pieśni religijnej¹⁰⁴. Są to albo publikacje dotyczące kancjonałów doby staropolskiej, a także XVI i XVII wieku, albo studia nad ewangelickimi zbiorami pieśni w ujęciu regionalnym, np. o Śląsku¹⁰⁵ czy o Mazurach¹⁰⁶. Niekiedy są to zaledwie kilkunastokrotne przekroje¹⁰⁷. Choć rozprawy muzykologiczne uwzględniają w podstawowym zakresie problematykę tekstową, to zajmują się głównie wariantami tekstów i zależnościami między kolejnymi edycjami. Niekiedy w prasie wspólnot ewangelikalnych ukazywały się artykuły poświęcone pojedynczym pieśniom, ale i tu brak szerszej analizy symboliki, historii i specyfiki tych pieśni. W zakresie analiz języka pieśni katolickiej warto odnotować rekonesans badawczy M. Kamińskiej¹⁰⁸, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, który interesująco porównuje starsze śpiewniki, jak np. ks. J. Siedleckiego, z nowymi „oazowymi”, które powstawały jako rezultat wpływów ewangelikalnej literatury. Autorka odnotowuje większe „nasylenie cytataми i parafrazami biblijnymi” śpiewników ruchu Światło-Życie.

Natomiast literatura poświęcona językowi religijnemu jest bardzo obszerna. Specyfiką języka religijnego jako rodzaju mowy zajmowali się filozofowie języka, tacy jak: L. Wittgenstein, L. Dupré¹⁰⁹, G. Barbour¹¹⁰, J.T. Ramsey¹¹¹, teologowie, jak P. Tillich czy M. Nédoncelle¹¹². W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku temat języka religijnego oraz języka sakralnego pojawiał się coraz częściej. Na przypomnienie zasługują spostrzeżenia czynione ze strony badaczy stojących „na zewnątrz doświadczenia wiary”, czy nawet zaznaczających w sposób wyraźny swoje krytyczne stanowisko, jak np. J. Wierusz-Kowalski¹¹³ lub B. Chwedeńczuk¹¹⁴. Wśród opracowań, które wyszły spod

¹⁰⁴ B. Chlebowski, *Najdawniejsze kancjonały protestanckie z połowy XVI wieku. Przyczynek do dziejów polskiej liryki religijnej* w: *Pisma*, t. 2, Warszawa 1912, s. 1–23; T. Witkowski, *Kancjonał polski Walentego z Brzozowa wobec kancjonału czeskiego Jana Roha. Przyczynek do badań nad wpływami czeskimi w polskiej pieśni religijnej XVI wieku*, *„Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu”* 1(1957) s. 19–56; tegoż, *Kancjonał J. Izraela i J. Laurencjusza, czyli tzw. Kancjonał Wierzbity i jego pierwowzory* w: *Z Dziejów Muzyki Polskiej*, t. VIII, Bydgoszcz 1964; A. Staniszewski, *Obecność tradycji czarnoleskiej w tłumaczeniach pieśni niemieckich poetów (XV–XIX wieku) zamieszczonych w kancjonale mazurskim*, *„Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego”* Seria A – Dodatek, t. 39, Wrocław 1986, s. 129–163.

¹⁰⁵ W. Węgrzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangeliczne na Śląsku od XVI do XX wieku (zarys monograficzny)*, Warszawa 2001.

¹⁰⁶ A. Staniszewski, *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, Olsztyn 1986; K.D. Szatrawski, *Przestrzeń sakralna w kancjonale mazurskim*, Olsztyn 1996.

¹⁰⁷ M. Uglorz, *Zarys dziejów pieśni religijnej w kościołach protestanckich* w: *Kalendarz Ewangelicki* 1993, Bielsko-Biała 1992, s. 86–88; G.B. Szewczyk, *Protestanckie wyznanie wiary w śpiewanych tekstach religijnych* w: *Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 423–428.

¹⁰⁸ M. Kamińska, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, *„Łódzkie Studia Teologiczne”* 1994, nr 3, s. 143–150.

¹⁰⁹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Gluszyńska, Kraków 2003 (rozdz. pt. „Symbolizm słów”).

¹¹⁰ G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984.

¹¹¹ J.T. Ramsey, *Religious Language*, London 1957.

¹¹² M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995.

¹¹³ J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult*, Warszawa 1973.

¹¹⁴ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000. Tegoż: redakcja zbioru – *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa 1997.

pióra teologów, interesującym studium jest pierwsza z trzech części w książce T. Węclawskiego *Wspólny świat religii*, zatytułowana „Mowa religii”¹¹⁵. Obszerne fragmenty poświęcone specyfice języka religijnego znajdujemy w pracach m.in. J.A. Kłoczowskiego¹¹⁶, J. Życińskiego¹¹⁷, a także J.M. Bocheńskiego¹¹⁸. Ważnymi dla dyskusji były krytyczne studia nad angielską szkołą filozofii analitycznej A. Bronka¹¹⁹ i M. Kiliszka¹²⁰. Obaj autorzy publikowali swoje prace w Wydawnictwie KUL, w którym ukazują się także prace literaturoznawcze uwzględniające omawianą problematykę, jak np. studium poświęcone językowi religijnemu S. i T. Cieślukowskich¹²¹. W ostatnich latach w Polsce ożywia się dyskusja nad językiem religijnym¹²². Dla niniejszej rozprawy ważne były ustalenia szkoły poznańskiej reprezentowanej przez M. Buchowskiego¹²³ i J. Kmitę¹²⁴, poświęcone rozróżnieniu metafory i metonimii, w kontekście języka magicznego. Przegląd literatury poświęconej językowi religijnemu zawiera także inspirujące studium A. Chudzik o „słownych zachowaniach magicznych”¹²⁵, któremu zawdzięczamy definicję tego pojęcia.

Ramy czasowe i podstawa źródłowa

Niniejsze opracowanie zajmuje się okresem około 100 lat, kiedy to wykształciła się polska pieśń przebudzeniowa. Jednakowy dla różnych Kościołów i wspólnot kanon tej pieśni był dziełem pierwszych pokoleń polskich chrześcijan ewangelikalnych. Okres, jaki uwzględniamy w naszej analizie, rozpoczyna się wraz z pierwszymi śpiewnikami tak nakreślonego kręgu wyznaniowego, które ukazały się u schyłku XIX wieku. Wyznaczenie daty zamykającej stanowi jednak poważniejszy problem, dlatego należy poświęcić kilka zdań temu zagadnieniu. Uznaliśmy bowiem, że przegląd śpiewników zakończymy na tych, które ukazały się w końcu lat osiemdziesiątych, a rok 1989 stanowi dość wyraźną cezurę w działalności wydawniczej wspólnot ewangelikalnych. Przełom związany z upadkiem komunizmu otwiera okres intensywnych przemian w zakresie duchowości i ożywionej działalności wydawniczej (spowodowanej wolnością religijną oraz m.in. zwolnieniami z cła materiałów poligraficznych). Ponadto

¹¹⁵ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.

¹¹⁶ J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.

¹¹⁷ J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983; tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1988.

¹¹⁸ J.M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990.

¹¹⁹ A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, nr 16, z. 3–4, s. 29–44.

¹²⁰ M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983.

¹²¹ S. i T. Cieślukowscy, *Sacrum i maska, czyli o wypowiedzianiu niewypowiedzianego w: Sacrum w literaturze*, dz.cyt., s. 65–82.

¹²² Dowodem rosnącego zainteresowania są materiały, które ukazują się jako owoc poświęconych językowi religijnemu konferencji. M.in.: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999 oraz *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.

¹²³ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcja...*, dz.cyt.; tenże, *Logika sprawczej mocy obrzędów w: Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992; tenże: *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

¹²⁴ Przede wszystkim: J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne”...*, dz.cyt.

¹²⁵ A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne...*, dz.cyt.

otwarcie granic umożliwiło coraz liczniejsze wizyty kaznodziejów i ewangelizatorów z Zachodu, którzy, szerząc nowe wzorce pobożności, doprowadzili w pewnej mierze do zaniku wypracowanego w początkach wieku modelu religijności i języka ewangelikalnego chrześcijaństwa. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że większość zmian związanych z okresem lat dziewięćdziesiątych polegała na „amerykanizacji” kultu i obyczaju religijnego. Proces ten zaczął się już wcześniej, początkami swymi sięgając (np. we wspólnotach zielonoświątkowych) nawet lat sześćdziesiątych/siedemdziesiątych. Co do pozostałych wspólnot ewangelikalnych, można mówić jedynie o latach osiemdziesiątych. Liberalizacja prawa zniosła ograniczenia i najnowsze wydarzenia „duchowe” świata ewangelikalnego na Zachodzie mają współcześnie swoją polską recepcję niemal natychmiast po zachodniej¹²⁶.

Obserwując przemiany repertuaru pieśniowego oraz form jego utrwalania i zapisu w okresie po 1989 roku, można zauważyć odchodzenie od wypracowanego w pierwszej połowie XX wieku kanonu na rzecz nowych zbiorów pieśni, śpiewu z materiałów powielanych i wydawanych przez niemal każdy zbor lub wyświetlanych przez rzutniki na ekranie. Analizowane śpiewniki cieszą się powodzeniem tylko w starszym pokoleniu, jak i we wspólnotach o zachowawczej postawie religijnej. L. Sosulska z Kościoła zielonoświątkowego w artykule *Kiedy śpiewamy...* opisywała ów proces w roku 1996 następująco: „Jeszcze 20–30 lat temu nasza »liturgia« wyglądała nieco inaczej, niż się to dzisiaj odbywa w wielu, może przede wszystkim w nowych zborach”¹²⁷. Śpiewane pieśni oddzielały poszczególne części nabożeństwa. „Śpiewano podaną przez pastora pieśń czy pieśni. Pieśni te należały do gatunku, który anglosasi nazywają *hymns*, i były to utwory tłumaczone, powstałe w okresach wielkich przebudzeń religijnych w krajach europejskich i w Ameryce oraz (nie za wiele) oryginalne polskie. Niektóre są bardzo wiekowe. Są to z reguły pieśni wielozwrotkowe o wydźwięku budującym, ewangelizacyjnym, czasem również napominającym. (...) Dodam, że śpiewano je ze ... śpiewników”¹²⁸. To uzupełnienie poczynione na zakończenie przytaczanego fragmentu staje się istotne, gdy autorka przechodzi do nakreślenia sytuacji obecnej, kiedy to: „nastął czas pieśni z reguły krótszych, często bardzo prostych, o rytmach bliższych uchu oswojonemu z brzmieniem współczesnej muzyki popularnej. (...) ich wyróżniającą się cechą jest spory ładunek emocjonalny. Śpiewamy: wywyższam Cię Boże, chwałę, kocham Cię, podnoszę swoje ręce. W niektórych jest w związku z tym jakby trochę za dużo tego, co ja robię, jak ja chwale Boga w zgromadzeniu lub czego oczekuję”¹²⁹. Następnie autorka zauważa, że „aż prosi się, żeby na początku przypomnieć, kim jest Jezus, po co się zgromadzamy, co mówi Słowo Boże”¹³⁰. Sugeruje delikatnie przerost emocji nad treścią. Apeluje, by wróciły lub pojawiały się takie pieśni, które bardziej „przypominają zborowi, kim jest Bóg”, niż „przekazują nasze emocje”¹³¹. Nowe zwy-

¹²⁶ Por. Z. Pasek, *Recepcja nowych idei ewangelicznych w Polsce w: tenże, Pstrokatę piękno. Szkice z dziejów duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999, s. 164–174; tenże, *Różnicowanie się polskich środowisk ewangelikalnych w Polsce w latach 1989–2003 w: Ewangelikalizm polski...*, dz.cyt., s. 15–48.

¹²⁷ L. Sosulska, *Kiedy śpiewamy...*, „Chrześcijanin” 1996, nr 3–4, s. 12–13.

¹²⁸ Tamże s. 13.

¹²⁹ Tamże, s. 13.

¹³⁰ Tamże, s. 13.

¹³¹ Podobnie pastor Kościoła Zielonoświątkowego, Marian Biernacki, w artykule z 1990 roku zwraca się z postępow „amerykanizacji”: „Niektórych bowiem »technika« w uwielbianiu szybko męczy. Zniosą czterokrotne śpiewanie tej samej pieśni, ale za ósmym razem mają już dosyć. Poza tym nowe formy mają to do siebie, że szybko się starzeją i trzeba szukać nowych. A skąd je brać? Na to pytanie pewna grupa moich

czaje szybciej szerzyły się w świecie wspólnot o charakterze zielonoświątkowym, ale zmiany objęły cały świat ewangelikalny.

W świetle przytoczonych świadectw, podjęcie analizy od schyłku XIX wieku i zakończenie jej na roku 1989 wydaje się uzasadnione. Powstałe w tym okresie kancjonały odznaczały się dość spójnym obrazem świata przedstawionego i posługiwały się podobną topiką. Najważniejsze z analizowanych śpiewników łączą wspólne pieśni, które bez względu na kościelną przynależność cieszyły się popularnością niemal przez cały wiek XX.

Podstawa źródłowa, którą wykazujemy w bibliografii, z całą pewnością nie jest kompletna. Wynika to z faktu, że nie jest znana liczba rozmaitych druków ulotnych, które pojawiały się nader często przy okazji różnych okolicznościowych uroczystości, zjazdów, ewangelizacji etc. – i które nie mogą być uwzględniane. Chodzi tu m.in. o odbitki na sitodruku czy kserokopie, zszywane jako podręczne śpiewniki jakiegoś zjazdu ewangelizacyjnego, zboru lub kółka młodzieży, których w praktyce nie da się skatalogować. Zaznaczmy, że były one najczęściej wyborami pieśni ze starszych kancjonałów. Z drugiej strony, stanowiły propozycję alternatywną względem „śpiewników starszyny”, bo to starsi wiekiem układali spisy treści śpiewników i decydowali o kształcie i zawartości kościelnych kancjonałów. Odnotować należy ogromny problem z ustaleniem datacji niektórych wydań, pozbawionych danych niezbędnych dla dokonania pełnego zapisu bibliograficznego. Część środowisk ewangelikalnych nie przywiązywała wagi do tych informacji, przedkładając treści duchowe śpiewników nad dbałość o ich stronę formalną.

Podczas analizy przytaczano przede wszystkim typowe pieśni zaczerpnięte z głównego dla danego nurtu śpiewnika, czyli wydania, które zwykle zawierało największą liczbę pieśni i miało najpóźniejszą datę powstania. Zawęża to pole źródłowe z kilkudziesięciu śpiewników do około dwudziestu. Ostatnie edycje były wynikiem procesu, który trwał zwykle kilkadziesiąt lat. Kolejne wznowienia to wierne powtórzenia albo wersje zmienione, zwykle rozszerzone. Jeśli tylko pojawiły się zmiany językowe – starano się je odnotować. Niekiedy uwzględniano w analizie pojawiające się w spisie treści różnice następnych edycji danego śpiewnika. Ów mechanizm zmienności zawartości kancjonałów przedstawiono szerzej także w rozdziale pierwszym. Nie wszystkie śpiewniki będą tak samo traktowane. Jedne miały po kilka wydań, inne są jednorazowymi przedsięwzięciami. Cytując z tych największych, najszacowniejszych, uznajemy tym samym ich reprezentatywność.

Przedmiotem analizy są pieśni zamieszczane wyłącznie w polskojęzycznych śpiewnikach wspólnot ewangelikalnych. Choć niekiedy, szukając odpowiedzi na pytanie o samodzielność polskich autorów, przytaczamy wersje oryginalne, to jednak świadomie zawężamy pole analizy do języka polskiego. Zaznaczmy, że nieliczne polskojęzyczne edycje śpiewników wydawanych na Zachodzie wyjątkowo wchodziły w obszar naszego oglądu. Dzieje się tak choćby w tych zbiorach pieśni, które były szczególnie szeroko znane w Polsce i z których obficie korzystano, głównie po 1918 roku. Wydawano je tak w Niemczech (w Neumunster w niemieckim Holsteinie czy w Szillen w Prusach Wschodnich), jak i w USA. Na ziemiach polskich ukazywały się też śpiewniki drukowane w języku niemieckim, ukraińskim lub rosyjskim. W okresie między-

wojennym wydawała je np. spółka Kompas w Łodzi. Znaczna część nakładów była przeznaczona dla ludności byłego ZSRR, w którym druk literatury religijnej napotykał bardzo silne ograniczenia. Teksty te są interesujące w stopniu jedynie uzupełniającym. Odnotowujemy je jako źródła, z których wywodzi się część polskiego ewangelikalnego repertuaru pieśniowego. W wykazie źródeł umieszczono także te kancjonały obcojęzyczne, z których najczęściej korzystano podczas pracy nad niniejszym studium.

Nazwą „kancjonał” będziemy określać raczej starsze zbiory pieśni, a najczęściej stosowano to miano do ewangelickich śpiewników kościelnych. Niekiedy można użyć terminu „kancjonał” do największych zbiorów ewangelikalnych wydanych do 1989 roku. Nazwanie jakiegoś śpiewnika kancjonałem mówi nam o jego starym i niejako oficjalnym charakterze. Zwykle darzony był pewnym szacunkiem, miał dłuższy spis treści, wiele wydań, posiadał też akceptację władz danego Kościoła. Śpiewnik ma charakter nieco „lżejszy”, a niekiedy jest to druk okazjonalny. Słowo „kancjonał” zawsze odnosi się do zbioru pieśni religijnych, a „śpiewnik” nie. Choć niekiedy, z względów stylistycznych, używamy tych określeń synonimicznie, to nakreślone powyżej rozróżnienie zachowuje swoją ważność.

Rodzi się także pytanie natury genologicznej o ogólną nazwę utworów zamieszczanych w analizowanych śpiewnikach. Definicja mówi, że pieśń to „najstarszy i najbardziej powszechny gatunek poezji lirycznej, związany genetycznie z muzyką”¹³². Pateetyczna definicja hymnu jako „uroczystej i podniosłej pieśni pochwalnej sławiącej bóstwo, bohaterskie czyny, wielkie idee i otoczone powszechnym szacunkiem wartości i instytucje”¹³³ jest punktem wyjścia naszego rozróżnienia, ale jest zbyt szeroka. Za inną, neutralną propozycję można uznać termin „pieśń hymniczna kościelna”. Pod tym pojęciem rozumiane są „uroczyste pieśni religijne wchodzące w obręb liturgii”¹³⁴. Tak „hymn”, jak i „pieśń hymniczna kościelna” oddają treść angielskiego słowa *hymns* czy niemieckiego *Kirchenlied*. W dobie reformacji w Niemczech na oznaczenie pieśni śpiewanych podczas kultu używano terminów *geistliche Lieder* (ang. *spiritual songs*), *chrisliche Lieder* (lub *Gesänge*), *Choral*, wreszcie *Kirchengesänge*¹³⁵. Termin „hymn” był zarezerwowany dla utworów łacińskich i greckich¹³⁶. W XVIII wieku pojawiają się tzw. *spiritual songs*, a w wieku następnym powstały trzy nurty tych pieśni: religijno-balladowa, ludowo-hymniczna i trzecia, związana z tradycją *Revival Camp Meetings*, którą można określić mianem pieśni przebudzeniowej¹³⁷. Jest ona nam najbliższa, ponieważ analizowane pieśni wspólnot ewangelikalnych i pietystycznych są w zdecydowanej większości pieśniami przebudzeniowymi.

Należy zaznaczyć, że wśród pieśni znajduje się jednak wiele utworów powstałych wcześniej niż w XVIII wieku. Są to utwory przejęte ze starych ewangelickich kancjonałów, a nawet oparte na średniowiecznej literaturze (np. pieśń P. Gerhardta *O Haupt voll Blut und Wunden*, pol. *O głowo coś zraniona*). Jeżeli starsze utwory wyrażały

¹³² StI, s. 386.

¹³³ StI, s. 204.

¹³⁴ StI, s. 384.

¹³⁵ R.L. Marshall, hasło „Chorale” w: NG, t. 4, s. 313.

¹³⁶ S. Czajkowski, *Hymn w: Od psalmu i hymnu do songu i Liedu. Zagadnienia genologiczne. Rodzaj – gatunek – utwór*, red. M. Tomaszewski, Kraków 1998, s. 31.

¹³⁷ M. Janicka-Słysz, *Song, czyli pieśń w: Od psalmu i hymnu do songu i liedu*, dz.cyt., s. 97–98. Choć autorka nie wprowadza pojęcia „pieśń przebudzeniowa”, ale wyróżnia ją *de facto* jako jeden z rodzajów songu – pieśni.

treści, które były bliskie ewangelikalnej pobożności, włączano je do śpiewników. Analizowane zbiory zawierają więc hymny i pieśni przebudzeniowe. Ewolucja polegająca na zmniejszaniu się liczby tych pierwszych dokonywała się przez cały XX wiek.

Czy analizowane pieśni stanowią osobny gatunek literacki i muzyczny? Ponieważ nie jest to studium muzykologiczne, można wypowiadać się jedynie na podstawie literackich kryteriów. Jeżeli uznalibyśmy, że względu na dość spójny obraz świata przedstawionego i pewne cechy formalne, że pieśń przebudzeniowa jest odrębnym gatunkiem literackim, to jego cechami wyróżniającymi będą: ewangelizacyjne nastawienie (wzmocniona funkcja perswazyjna języka) i nawrócenie jako podstawowa treść ideowa, czyli głoszenie konieczności przyjęcia zbawienia, jakie daje ofiara Chrystusa. Pieśni przebudzeniowe skupiają się tak na „okolicznościach” zbawienia (pasja), jak i na jego skutkach w życiu wiernych. Można dostrzec, że główną osią konstrukcyjną pieśni jest ewangelikalne *Ordo salutis* i topika zbawienia.

Wydaje się ważne zamieszczenie stosunkowo licznych fragmentów z Pisma Świętego, odnoszących się do omawianych motywów. Skłania do tego nie tylko powinność wskazania na podstawowe źródło inspiracji protestanckiej literatury hymnicznej, ale i fakt, że specyficzne dla ewangelikalnej pieśni ujęcie tych ma (w ich oczach) biblijne poręczenie. Funkcjonowanie tych motywów w analizowanych pieśniach wydaje się wielokrotnie zbliżone do tego, jak mogła być ona rozumiana w czasach powstawania ksiąg biblijnych. Warto dodać, że wszystkie cytaty pochodzą z *Biblii Gdańskiej* z 1632 roku, który to przekład w polskim protestantyzmie był w użyciu do lat siedemdziesiątych XX wieku. Stanowił więc podstawowy wzorzec językowy.

Niniejsze studium nie powstałoby bez pomocy wielu ludzi i instytucji. Owocne kwerendy źródłowe i bibliograficzne mogłem prowadzić tak w polskich zborach i archiwach prywatnych, jak i w dwu ważnych księgozbiorach – w ewangelikalnej należącej do *International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation* w Pradze i pietystycznym – *Die Franckeschen Stiftungen (Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung)* w Halle. Książka ta nie zostałaby napisana bez życzliwej pomocy protestantów polskich. Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność za okazaną pomoc dla: Renaty Błażowskiej, Zygmunta Karela i Gabriela Popko z Wrocławia, Jarosława Domeniuka z Legnicy, Stanisława Głuszyka, Józefa Kajfosa i Marii Kuźnik z Krakowa, Władysława Żółtko i Mirosława Patalona z Gdańska, Jacka Proszyka z Bielska-Białej, ks. Karola Macury z Drogomyśla, Macieja Oczkowskiego z Wistły. Dziękuję za pomoc ze strony kolegów z Instytutu Religioznawstwa UJ, a Stefanowi Klemczakowi, Andrzejowi Szyjewskiemu oraz Annie Zasuń za lekturę i krytyczne uwagi. Dziękuję zonie, Marcie, i dzieciom – za wyrozumiałość wobec mojej nieobecności oraz pani Krystynie Iwanickiej, która udostępniła mi schronienie w zamku w Czernej koło Głogowa, gdzie mogłem zakończyć swą pracę, osiągając niezbędny spokój i skupienie. Zamkowemu kustoszowi, Jerzemu Szymonowi Gajowi, dziękuję za artystyczne światło nad moim trudem.

I. GENEZA PIEŚNI EWANGELIKALNEJ I JEJ ROZWÓJ W POLSCE

Pieśń w protestantyzmie

Reformacja zmieniła nie tylko muzykę kościelną, ale poprzez przyjęcie zasady powszechnego kapłaństwa wprowadziła (za wzorem Braci Czeskich) śpiew wszystkich uczestników nabożeństwa¹. W średniowieczu podczas liturgii śpiewał celebrans i chór, wierni włączali się jedynie do kilku responsoriów, dlatego w programie protestanckiej reformy ważnym punktem było rozszerzenie śpiewu na wszystkich obecnych na nabożeństwie. Dla świata reformacji ogromne znaczenie miał śpiewnik Braci Czeskich z 1505 roku, który jest równocześnie jednym z najstarszych znanych kancjonałów². Został przełożony na język niemiecki, wznowiony w czasach Lutra i wiadomo, że był mu znany osobiście. Kancjonał ten był przeznaczony dla wszystkich obecnych na nabożeństwie, a nie tylko dla chóru i duchowieństwa. W 1524 roku Luter wydał w Wittenberdze śpiewnik *Geystliches gesangk Buchleyn* z 23 własnymi hymnami. Do niektórych hymnów sam napisał muzykę. Wittenberski reformator uważał pieśni i psalmy za dar, który „dany jest tylko człowiekowi, aby przypominać mu, iż stworzony został, by wielbił i wywyższał Pana”³. Dwanaście utworów w jego śpiewniku to parafrazy hymnów łacińskich, a sześć to parafrazy psalmów. Luter uznawał osobistą interpretację tych utworów za dobrą metodę popularyzacji idei reformacji⁴. Muzykę przedkładał ponad sztuki przedstawieniowe i w hierarchii wiedzy wyznaczał jej miejsce następne po teologii⁵. Historycy są zgodni co do wielkiej roli, jaką odegrała pieśń i chorał luteński w rozwoju reformacji w XVI-wiecznej Europie. Wprowadzenie śpiewu całego

¹ Z licznych opracowań protestanckiej pieśni kościelnej wprowadzający charakter ma m.in.: hasło *Evangelische Kirchenlied* w: MGG; F. Blume, *Protestant Church...*, dz.cyt.; *Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986; H. Albrecht, *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995⁵.

² H. McNeil Poteat, *Practical Hymnology*, Boston 1921, s. 13 nazywa ów śpiewnik „kamieniem węgielnym” kongregacyjnego śpiewu.

³ Cytuję za: R. Bainton, *Tak oto stoję. Marcin Luter*, przeł. W. Maj, Katowice 1995, s. 326.

⁴ O roli hymnów w reformacyjnym kulcie także hasło – „Hymn” w: NG, t. 8, s. 846–851; także O. Schlisske, *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948; P. Veit, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luters. Eine thematische und semantische Untersuchung*, Stuttgart 1986; P. Gabriel, *Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luter bis zur Gegenwart*, Berlin 1951 (wyd. 2); H. Lamparter, *Dichter der christlichen Gemeinde. Martin Luter*, Stuttgart 1980.

⁵ P. Plinta, *Ks. dr Marcin Luter i muzyka, „Z problemów reformacji”* nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 123. Warto nadmienić, że Luter był autorem uważanego za hymn reformacji tekstu pt. *Ein feste Burg ist unser Gott* (*Warownym grodem jest nasz Bóg*, ŚP 1981, nr 536, nowy przekład w ŚE 2002, nr 265).

zboru było więc pochodną reformy liturgii, która miała aktywizować wszystkich uczestników nabożeństwa. W sumie znanych jest 36 pieśni Lutra, których autorstwo nie budzi wątpliwości historyków.

Adaptując hymnodę średniowieczną, Luter oczyścił ją z tych treści, które stały w sprzeczności z reformowaną doktryną rodzącego się protestantyzmu⁶. Uprościł linię melodyczną i uczynił organy, obok ambony, ołtarza i chrzcielnicy, podstawowym elementem wnętrza luterńskiego zboru. Ważnym celem reformy protestanckiej było unarodowienie liturgii, a zborowy śpiew w języku narodowym stanowił konsekwentną realizację tego założenia. Kolejne wydania luterzańskich śpiewników rozpoczynały się od pieśni Lutra, a w drugiej części, która z czasem znacznie się rozrosła, dodawano stopniowo pieśni innych autorów. Śpiewnik Babsta z 1545 roku zawierał już 125 pieśni⁷.

Wśród wielu autorów ewangelickiej pieśni niemieckiej doby ortodoksji najdonioślejszą rolę odegrali m.in. Philipp Nicolai (1556–1608), Johann Hermann (1585–1647), Johannes Scheffler [Anioł Ślązak] (1624–1677) oraz najwybitniejszy twórca niemieckich hymnów religijnych w XVII wieku, Paul Gerhardt, który wprowadził do hymnów protestanckich element ekspresji i głębokiego osobistego zaangażowania. Gerhardt napisał około 130 pieśni (z czego 27 opartych jest na psalmach), których znaczenie i recepcja wyszły poza granice języka niemieckiego⁸. Był także autorem słynnej adaptacji łacińskiego hymnu przypisywanego św. Bernardowi z Clairvaux *Salve caput cruentatum* – w języku niemieckim: *O Haupt voll Blut und Wunden* (*O głowo coś zraniona...*), który znajduje się w większości analizowanych w tej pracy kancjonałów.

Rozwój chorału protestanckiego, który swój szczyt zawdzięcza J.S. Bachowi i G.F. Haendlowi, związany jest z luterzańskim nurtem pogłębionej pobożności pietystycznej XVII i XVIII wieku⁹. W okresie pietyzmu nastąpił wielki rozkwit twórczości hymnicznej. Najbardziej znanymi autorami, którzy mieli wpływ zarówno na rozwój hymnów niemieckojęzycznych, jak i na cały protestantyzm, oraz stali się trwałą częścią całego przebudzeniowego dziedzictwa, byli: A.H. Francke (1663–1728) J.D. Herrenschmidt (1675–1715), Gottfryd Arnold (1666–1714). J.A. Freylinghausen (1670–1739) stworzył najpopularniejszy pietystyczny śpiewnik *Geist-reiches Gesang-Buch* wydany w Halle w 1704 roku, który był wielokrotnie wznawiany. W roku 1714 ukazał się *Neues Geist-reiches Gesang-Buch* z 683 pieśniami (w pierwszym wydaniu), z których J.A. Freylinghausen napisał około 44. „Geniusz pietyzmu” i twórca hernhuckiej gminy, Mikołaj von Zinzendorf (1700–1760), był autorem ponad dwu tysięcy hymnów. Twórczość Braci Morawskich zebrano w Herrnhut w śpiewniku *Brüder GesangBuch* z 1778 roku. Na formy ekspresji artystycznej i na treść pieśni tego okresu silnie oddziaływała estetyka sentymentalizmu.

⁶ O Lutrze jako autorze pieśni m.in.: F. Blume, *Protestant Church...*, dz.cyt., s. 35–44; P. Gabriel, *Das deutsche evangelische...*, dz.cyt.; H. Lamparter, *Dichter der christlichen...*, dz.cyt.; P. Veit, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luters. Eine thematische und semantische Untersuchung*, Stuttgart 1986.

⁷ M. Uglorz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 86; P. Plinta, *Ks. dr Marcin Luter...*, dz.cyt., s. 127.

⁸ W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 150–156. Dzieło i twórczość P. Gerhardta omawiane są w licznych opracowaniach, m.in. J. Hoffmeister, *Gott aber steht. Paul Gerhards Lebensweg*, Berlin 1966.

⁹ H.W. Erbe, *Zinzendorf und Bach w: Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982, s. 303–304.

Wypracowany przez pietyzm wzorzec pieśni stawiał w centrum chrystologię i akt zbawczy Chrystusa. Ważna dla pietyzmu, ale znana też tradycji purytańskiej XVII wieku, idea nawrócenia stała się fundamentem dalszego kształtowania się kanonu tematycznego ewangelikalnych pieśni. Twórca metodyzmu, John Wesley (1703–1790), znał i przekładał pieśni J.A. Freylinghausena na język angielski podczas swego pobytu w Ameryce w latach 1735–1737, kiedy uczęszczał na nabożeństwa hermuckie prowadzone przez A.G. Spangenbergą. Sam odwiedził Hermhut po powrocie do Europy w 1738 roku. W nurcie pietyzmu reformowanego tworzyli dwaj wielcy autorzy XVIII wieku Joachim Neander (1650–1679) – jeden z pierwszych twórców tego nurtu protestantyzmu przełamujący dominację psalmów, a w Nadrenii – G. Tersteegen.

Przedstawiciele reformacji szwajcarskiej: U. Zwingli, J. Kalwin oraz ich anglosascy i francuscy następcy używali do zborowego śpiewu adaptowanych metrycznych psalmów. Za pierwszy śpiewnik tradycji reformowanej uważa się zbiór wydany przez Kalwina w Strasburgu w 1538 roku. Około roku 1550 T. Beza dokonał translacji 150 psalmów na język francuski¹⁰. Słynny zbiór *Geneva Psalter* wydano w 1562 roku. Od ustanowienia przez Kalwina konstytucji kościelnych dla Genewy w roku 1562 do odwołania edyktu nantejskiego w 1685 roku, w reformowanych zborach frankońskich obowiązywał zbiór jednogłosowych psalmów, który opracowali T. Beza i C. Marot.

Pierwszy śpiewnik niezależnego już od Rzymu Kościoła Anglii, tzw. *Goostly Psalmes*, wydano w roku 1539, ale najważniejszy kancjonał XVI-wiecznego anglikanizmu ukazał się w 1551 roku. Obok psalmów znajdowały się w nim także przekłady hymnów średniowiecznych. W narodzinach anglikańskiego hymnu główne role odegrali T. Sternhold, J. Hopkins (w 1562 roku przygotowali oni tzw. „starszą wersję” psalterza)¹¹ i W. Whittingham. W 1612 roku w Niderlandach H. Ainsworth opracował śpiewnik (w zasadzie był to psalterz), który Ojcowie Pielgrzymi zabrali do Ameryki Północnej. Były to kancjonały, z których korzystali także baptyści w pierwszej fazie swego istnienia¹².

Protestancka Ameryka pierwszą księgę psalmów przeznaczoną do śpiewu dla anglojęzycznych kolonistów wydała w 1640 roku. Była to tzw. *Bay Psalm Book*, która do 1773 roku miała nie mniej niż siedemdziesiąt wydań¹³. Na amerykańskie śpiewniki środowisk ewangelikalnych duży wpływ miała twórczość Isaaca Wattsa i Wielkie Przebudzenie, a szczególnie praca hymnotwórcza Jonathana Edwardsa (1703–1758) i Georga Whitefielda (1714–1770). Od tzw. Drugiego Przebudzenia z przełomu XVIII i XIX wieku ewangelikalny chrystianizm stał się trwałym elementem duchowości różnicowanego wyznaniowo i etnicznie społeczeństwa północnoamerykańskiego.

W tradycji reformowanej do schyłku XVII wieku śpiewano wyłącznie psalmy. Na gruncie języka angielskiego przełamywanie monopolu psalmów dokonywało się stopniowo. Pierwszym, który u schyłku XVII wieku umieścił w kancjonałach teksty inne niż psalmy, był pastor baptystycznej gminy nonkonformistów angielskich (*Particular*

¹⁰ A. Wilson-Dickson, *The Story of Christian Music from Gregorian Chant to Black Gospel*, Oxford 1992, s. 66.

¹¹ C. Northcott, *Hymns in Christian Worship*, Richmond 1964, s. 23. Zmieniono ją dopiero w roku 1696 na tzw. nową wersję. W Ameryce Północnej obowiązywała ona do 1800 roku.

¹² W.J. Reynolds, *Baptist Hymnody in America w: Handbook to the Baptist Hymnal*, Nashville 1992, s. 30–31.

¹³ MGG, t. 8, kol. 841.

Baptist), B. Keach¹⁴. W swojej gminie wprowadził w 1691 roku zbiór pieśni pt. *Spiritual Melody*, a w roku 1696 inny śpiewnik, *Spiritual Hymns*.

Obok prekursorskiego B. Keacha ważniejsze znaczenie dla narodzin ewangelikalnej pieśni w wersji reformowanej miała twórczość wspomnianego wyżej nonkonformisty i kongregacjonalisty I. Wattsa¹⁵. Jego parafrazy psalmów tak znacznie odbiegały od oryginału, że w wielu przypadkach przewaga własnej inwencji wyraźnie górowała nad pierwowzorem¹⁶. Przyjmuje się, że opracowanie przez I. Wattsa *Hymns and Spiritual Songs* z 1707 roku stanowiło przełomowy moment w odejściu od powielania psalmów. Watts dokonał w swoich adaptacjach czegoś, co nazywane bywa w literaturze przedmiotu „chrystianizacją” psalmów¹⁷. Zerwanie z wiernością psalmom było niewątpliwie jego zasługą i otworło w świecie anglosaskim drogę do dalszej twórczości artystycznej w tym zakresie. Warto zauważyć, że w ówczesnym języku angielskim terminy *psalms* i *hymns* były niemal synonimami. Odchodzenie od „monopolu psalmów” przypada na okres między 1704 a 1734 rokiem¹⁸.

Wiek XVIII był przełomowym okresem w ewolucji anglojęzycznej hymnologii protestanckiej. Ogromny wpływ na kościelny śpiew miała literatura związana z ewangelikalnymi przebudzeniami amerykańskimi (XVIII i XIX wieku) oraz adaptacją wątków pietystycznych. Powstały wówczas śpiewniki: baptystyczne, prezbiteriańskie, kongregacyjne, metodystyczne – wszystkie pod przemożnym wpływem I. Wattsa i braci Wesleyów zarówno pod względem literackim, jak i formacji duchowej. Współtwórca metodyzmu – Ch. Wesley był autorem ponad 1000 hymnów. Wraz z bratem J. Wesleyem reformował Kościół anglikański w duchu pietystycznym, bowiem swoje nawrócenie w 1738 roku obaj przeżyli w wyniku spotkania ze środowiskami Wielkiego Przebudzenia amerykańskiego oraz po kontaktach z londyńską gminą hernhutów. W gminie braterskiej w Hermhut znaleźli wzorce chrześcijańskiego życia, których poszukiwali. Swoje obserwacje twórczo wykorzystali w programie odnowy Kościoła Anglii, a pisane przez nich hymny są pokrewne pod względem duchowym środowiskom niemieckich protestantów. Ich zasługą było m.in. przełożenie wielu pietystycznych pieśni na język angielski. Choć drogi metodyzmu i Braci Morawskich rozeszły się jeszcze za życia Wesleyów, wspólnie uznawali, iż idea nawrócenia chrześcijanina powinna być momentem przełomowym w życiu każdego wierzącego. Teologia *regeneratorum* stała się odtąd rozpoznawalnym znakiem rodzącego się świata ewangelikalnego. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w pieśniach, w których odtąd jednym z głównych tematów jest wezwanie grzesznika do nawrócenia. J. Wesley, jak zauważa L.F. Benson, był też osobą, która „pchnęła rozwój hymnu w domenę poezji”¹⁹. Dotyczy to nie tylko procesu odchodzenia od literalnego korzystania z biblijnych wzorców, ale także zjawiska nasycenia tekstów pieśni metaforą i mocniejszą ekspresją środków wyrazu.

¹⁴ D.C. Brown, *To sing or not to sing: Seventeenth Century English Baptists and Congregational Song w: Handbook to the Baptist Hymnal*, dz.cyt. Jego pierwszeństwo potwierdza także NG, t. 8, N. Temperley, hasło: „Hymn”, s. 848.

¹⁵ MGG, t. 8, kol. 827.

¹⁶ D.E.W. Harrison, M.C. Sansom, *Worship in the Church of England*, London 1982, s. 68.

¹⁷ C. Northcott, *Hymns in Christian...*, dz.cyt., s. 25.

¹⁸ MGG, t. 8, kol. 827.

¹⁹ L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt., s. 129.

Wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju ewangelikalnych hymnów miał śpiewnik opracowany przez zwolenników ewangelikalnej duchowości w Kościele Anglii – Williama Cowpera (1731–1800) i Johna Newtona (1725–1807), tzw. *Olney Hymns* z 1779 roku. Stopniowo, w następnych wydaniach został przekształcony w zbiór pt. *Psalms and Hymns* (1785). W 1835 roku powstał jeden z najważniejszych baptystycznych śpiewników, tzw. *Southern Harmony*, stworzony przez W. Waltera, a wydany w Spartanburg w Południowej Karolinie. Innym kancjonałem mającym ogromny wpływ był *Hymns Ancient and Modern*, wydany po raz pierwszy w 1861 roku. Należy tu zaznaczyć, że w wieku XIX na gruncie anglosaskiego protestantyzmu stopniowo zanika często pojawiający się wcześniej dwuczłonowy tytuł *Hymns and Psalms*. Odtąd pozostawiano samo słowo *hymns*, czego przykładem może być wielki śpiewnik prezbiteriański z 1866 roku, który nosił tytuł *Hymns*, mimo iż nadal zawierał sporo trawestacji psalmów²⁰. W XIX wieku dochodzi także do coraz mocniejszego różnicowania się środowisk ewangelikalnych, czego jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest podział na „białą i czarną duchowość” (*white spirituals* i *negro spirituals*). Popularnymi autorami ewangelikalnej pieśni XIX wieku, często przekładanymi poza świat anglosaski, byli m.in.: John Mason Neale (1818–1866), Philip Bliss (1838–1876), Karl Johann Philip Spitta (1801–1859).

W XX wieku najważniejszymi kancjonałami świata ewangelikalnego były: w Europie, *Church Hymnary* (prezbiteriański z 1927), *Congregational Praise* (1951), *The Baptist Hymn Book* (1962), a w Ameryce Północnej *The Methodist Hymnal* (1964) oraz, wydany przez National Council of Churches, *Christian Hymns* (1963)²¹. Rozwój pieśni protestanckiej związanej z duchowością pietystyczną czy ewangelikalną opisuje obszerna literatura hymnograficzna²².

Protestanckie kancjonały w Polsce do początku XX wieku

Historia polskiej pieśni protestanckiej zaczyna się w pierwszej połowie XVI wieku. Znaczący jej dziejów, K. Hławiczka, szukając najstarszych śladów w źródłach, przywołuje odnotowaną w 1545 roku wizytę Mikołaja Reja na dworze, gdzie ze swoimi śpie-

²⁰ Zauważa to L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt.

²¹ C. Northcott, *Hymns in Christian...*, dz.cyt., s. 32.

²² Prócz przytaczanych i cytowanych już dzieł warto wymienić: A.E. Bailey, *The Gospel in hymns*, New York 1950; G. Balders, *Freikirchliche Hymnologie – eine unerledigte Aufgabe*, „Theologisches Gespräch” 2/1990, s. 4–24; W.J. Reynolds, *Hymns of our faith: a handbook for the Baptist hymnal*, Nashville 1964; *Companion to the hymnal. A handbook to the 1964 Methodist hymnal*, Nashville 1970; D. Davie, *The Eighteenth-Century Hymn in England*, Cambridge 1993; *English Hymnology in the Eighteenth Century*, South Bend 1982; J.E. Rattenbury, *The Evangelical doctrines...*, dz.cyt.; „Geist-reicher” *Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bosch, W. Miersemann, Tübingen 1997; B.L. Manning, *The Hymns of Wesley and Watts*, 1988 (reprint – London 1944); D.M. McMullen, *The Geistliches Gesangbuch of Johann Anastasius Freylinghausen (1670–1739) a german pietist hymnal*, Michigan 1987; J.R. Watson, *The English Hymn: A Critical and Historical Study*, Oxford 1997; *Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Hallische Forschung, t. 9, 2002; T.B. Shepherd, *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940.

wakami koncertował przed królem²³. Uwzględniając jednak postawę Zygmunta Starego wobec reformacji, nie należy podejrzewać, że pozwolił sobie na prezentację jakichś ewangelickich idei.

Za najstarszy polski kancjonał protestancki uważa się zbiór pieśni Jana Seklucjana (ok. 1510–1578), *Pieśni duchowne a nabożne...* wydany w Królewcu w 1547 roku (35 pieśni). Poszerzone wydanie tego śpiewnika pod tytułem *Pieśni chrześcijańskie dawniejsze y nowe*, ukazało się także w Królewcu w 1559 roku. Wśród najstarszych zabytków literackich polskiej pieśni protestanckiej XVI wieku należy wymienić: *Cantional albo księgi chwał Boskich...* Walentego z Brzozowa (325 pieśni tłumaczonych z czeskiego), wydany przez Braci Czeskich w 1554 roku, następnie *Pieśni duchowne...* Michała Hey-Stawickiego, wielogłosowy kancjonał, opublikowany w Królewcu w 1554 roku, a także *Psałterz Dawidów...* Jakuba Lubelczyka (2 poł. XVI w.), wydrukowany w 1558 roku w Krakowie. Kancjonałem reformowanym były *Pieśni chwał boskich...* Jana Zaręby (XVI w.), wydane w Brześciu Litewskim w 1558 roku²⁴. Z późniejszych kancjonałów największe znaczenie miały: wielokrotnie wznawiany *Cantional: albo Piesni Duchowne, z Pisma S. ku czci a chwale samemu P. Bogu w Troicy iedynemu...* Piotra Artomiusza (1552–1609), wydrukowany w Toruniu w 1578 roku. Miał on łącznie 22 edycje. Wydanie z 1646 roku zawierało już 563 pieśni. Edycja ta stała się wzorcową dla dwu ważnych późniejszych śpiewników – *Kancjonału Mazurskiego* (1741) i *Kancjonału Brzeskiego* (1670). Reformowany charakter miały: *Kancjonał Nieświeski* z 1563 roku, *Katechizm Wileński* z 1594 i 1596 roku (zawierał dodatek pieśniowy), *Kancjonał Kraińskiego* (*Katechizm z pieśniami Kościoła powszechnego apostolskiego*, Kraków 1596) oraz jego rozszerzone wydania z lat 1604 i 1609, a także *Kancjonał Gdański* z 1619 roku. Pierwszy, niejako „oficjalny” kancjonał reformowany z nutami powstał w 1628 roku. Był wielokrotnie wznawiany i zgodnie z reformowanym obyczajem zawsze rozpoczynał się od *Psałterza Dawidowego* w przekładzie M. Rybińskiego (1566–1612), który wydano w 1605 roku²⁵.

Pod wpływem idei reformacji powstawały pieśni wybitnych polskich kompozytorów XVI wieku, Wacława z Szamotuł (po 1520–ok. 1560) i Cypriana z Sieradza (ok. 1535 – ok. 1600) (znanego jako Cyprian Bazylik), związanego z dworem Mikołaja Radziwiłła w Wilnie²⁶. Ich pieśni zachował m.in. kancjonał Jana Zaręby z 1558 roku, a także inne protestanckie kancjonały polskie XVII wieku.

²³ K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 174.

²⁴ Dzieje ewangelickiej pieśni w Polsce streszczają m.in.: I. Lukas, *Polskie śpiewniki luterskie od XVI do XX wieku w: Kalendarz Ewangelicki 2000*, Bielsko-Biała 1999, s. 192–207; K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 166–190.

²⁵ Dzieje polskich kancjonałów ewangelickich streszczają m.in. K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu...*, dz.cyt., s. 172–173; B. Chlebowski, *Najdawniejsze kancjonały protestanckie...*, dz.cyt.; W. Chojnacki, *Polskie kancjonały na Śląsku w XVII–XIX w. Szkic bibliograficzny*, „Roczniki Bibliograficzne” R. II, 1958, z. 1–2; A. Kawecka, *Kancjonały protestanckie na Litwie w XVI wieku*, „Reformacja w Polsce” 1926, nr 13–16, s. 128–139; E. Sukertowa-Biedrawina, *Polskie postylle i kancjonały na Mazurach od wprowadzenia reformacji do XIX wieku*, „Kalendarz dla Mazurów” 1939, s. 44–48; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci...*, dz.cyt. (tu pełny wykaz protestanckich kancjonałów doby staropolskiej); W. Węgrzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt.

²⁶ Tamże, s. 166–167. Należy zaznaczyć, że dopiero powojenne badania wykazały związek obu autorów z obozem reformacji.

Wielką rolę w kształtowaniu się kanonu ewangelikalnej pieśni odegrał Śląsk Cieszyński. Jerzy Trzanowski (1592–1637), autor śpiewnika pt. *Cithara Sanctorum*²⁷, stał się autorem hymnodii luterńskiej, która, choć napisana w języku morawskim, była w powszechnym użyciu na tych terenach jeszcze do XX wieku. Wyparł ją dopiero polski śpiewnik księdza Jerzego Heczki (1825–1907) z 1865 roku. Kanon polskojęzycznej pieśni przebudzeniowej stworzyli na Śląsku Cieszyńskim: Andrzej Buzek (1885–1971), Paweł Sikora (1883–1972)²⁸ i Karol Hławiczka (1894–1976)²⁹. Prócz działalności translatorskiej wszyscy oni pisali własne utwory, które weszły na stałe do repertuaru ewangelikalnych wspólnot.

Dla mazurskiego luteranizmu ważne były: kancjonał z 1559 roku *Piesni Chrześcijańskie, Dawniejsze y Nowe. Których Chrześciani, tak w Kosciele iako y Doma, używac maią*, autorstwa Jana Seklucjana, dalej *Doskonały Kancjonał Pruski Królewiecki Tschepiusów*³⁰, wydany w latach 1732 i 1735, oraz *Nowo wydany Kancjonał Pruski Zawierający w sobie Wybór Pieśni Starych i Nowych...*, z roku 1741, a opracowany przez J. Wasiańskiego (1692–1741) i innych. Badania A. Staniszewskiego wskazały, że ten ostatni kancjonał, będący głównym śpiewnikiem religijnym Mazurów od XVIII wieku po połowę wieku XX, był ściśle związany z kancjonałem Artomiusza, z którego przejął (liczono od edycji z lat 1587–1648) aż 239 pieśni³¹. Kancjonał ten do 1918 roku wznawiano aż 150 razy.

Dla Opolszczyzny, trzeciego rejonu, w którym ewangelicka ludność polskojęzyczna przetrwała postępy kontrreformacji, najważniejszy okazał się wielokrotnie zmieniany kancjonał wydawany w Brzegu. Pierwsza edycja zawierająca 135 pieśni i wybór z *Psalterza* J. Kochanowskiego, była jeszcze bardzo wierna Artomiuszowi i ukazała się w 1670 roku. Drugie, już znacznie obszerniejsze wydanie (647 pieśni), ukazało się w 1673 roku pt. *Doskonały Kancjonał Polski zawierający w sobie Piesni, hymny y Psalmi Krześcijańskie...* W 1723 roku Chrystian Rohrmann (1672–1731) wydał pod innym tytułem jego rozszerzoną, poprawioną i oczyszczoną wersję, którą raz jeszcze przepracował w 1776 roku Jan Chrystian Bockshammer (1733–1804). Używano także wydanego w Brzegu w 1776 roku tzw. *Kancjonału nowego polskiego* przygotowanego przez Daniela Nagła (1691–1777) oraz *Pieśnioksięgu czyli Kancjonału Ewangelickiego* w opracowaniu Jana Chucia (1734–1814) (Brzeg 1804).

Epizod pietystyczny na Śląsku Cieszyńskim w pierwszych dziesięcioleciach XVIII wieku wart jest odnotowania ze względu na fakt, iż obaj duchowni, wydaleny z Cieszyna w 1730 roku za sprzyjanie pietyzmowi, byli autorami i tłumaczami pieśni. Samuel Ludwik Zasadius (1695–1756) wydał dwa zbiory pieśni *Muzyka Anielska* i *Kazania pokutne* a Jan Muthman (1685–1747) jest autorem pieśni *Mocny grunt ufania naszego i Zaśpiewaj Panu, a ty duszo moja*³².

²⁷ A. Wantuła, *Ksiądz Jerzy Trzanowski. Życie i twórczość*, Cieszyn 1938; R. Janik, *Ks. Jerzy Trzanowski na ziemi cieszyńsko-bielskiej w: Kalendarz Ewangelicki 1993*, Bielsko-Biała 1992, s. 160–171.

²⁸ O księdzu P. Sikorze m.in. A. Głajcar, *Ks. Paweł Sikora...*, dz.cyt.

²⁹ O K. Hławiczce m.in.: H.S., *Utalentowany pracownik na niwie naszego Kościoła w: Kalendarz Ewangelicki 1975*, Warszawa 1974, s. 131–135; także wspomniane już prace M. Poloka i T. Sikory.

³⁰ Redaktorami kancjonałów byli: Samuel Tschepius (1678–1750) i jego syn Samuel Ernest Tschepius (1704–ok. 1741).

³¹ S. Staniszewski, *Tradycja czarnolesska...*, dz.cyt., s. 20.

³² W. Węgrzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt., s. 16.

Niewątpliwie kształtowanie się u progu wieku XX kanonu pieśni ewangelikalnych dokonywało się w nawiązaniu do polskich wzorców ewangelickich. Fundamentem był tu krąg starych polskich kancjonałów, do którego należały m.in.³³: *Kancjonał Brzeski* z 1673 roku, wydany przez Jana Chrystiana Bockshammera (nosił tytuł *Doskonały Kancjonał Polski*), *Kancjonał międzyborski* z 1682 roku, wydany przez Samuela Cretiusa, i *Kancjonał międzyborski* z 1753 roku, wydany później w Brzegu w poszerzonej wersji przez Jana Gottfryda Cretiusa (nowa edycja miała 672 pieśni i 20 wydań do 1848) pod redakcją J.W. Zasadiusa i J. Chucia, *Kancjonał Wschowski* z 1782 roku. Na Śląsku Cieszyńskim był to *kancjonał Trzanowskiego* wymieniony następnie przez tzw. *Kancjonał Śląski* ks. J. Heczki z 1865 roku. Ważną edycją śpiewnikową spoza Śląska był kancjonał opracowany przez księdza L. Otto, wydany w Warszawie w 1865 roku, *Kancjonał warszawski* – czyli *Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim* z 1899 oraz *Reformowany Śpiewnik Wileński* z 1856 roku.

Z ważnych śpiewników polskiego luteranizmu pierwszej połowy XX wieku należy wymienić także *Nowy śpiewnik ewangelicki czyli kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, wydany w 1931 roku w Katowicach (tzw. kancjonał górnośląski). Po drugiej wojnie światowej opracowano śpiewnik dla zborów mazurskich, opublikowany w 1951 roku, którego władze komunistyczne nie dopuściły do kolportażu. Dopiero w 1956 roku Kościół Ewangelicko-Augsburski wydał śpiewnik wraz z agendą, a po jego rychłym wyczerpaniu opracowano szerszą wersję, opublikowaną w 1966 roku. Śpiewnik ten był w użyciu do 2002 roku, kiedy zakończyła prace komisja kościelna przygotowująca nowy śpiewnik.

Polskie wspólnoty ewangelikalne i ich śpiewniki

Idee ewangelikalne dotarły na ziemię polskie na przełomie XIX i XX wieku. Tylko baptyzm pozyskał pierwszych polskich wyznawców w drugiej połowie wieku XIX. Z całą świadomością pomijamy okres radykalnej reformacji, kiedy to chrzest dorosłych praktykowały docierające do nas grupy anabaptystów (np. mennonici) oraz Bracia Polscy. Za pierwszy chrzest dorosłych Polaków uważa się dość zgodnie chrzest, który odbył się po synodzie ariańskim w Węgrowie w dniach 25–30 XII 1565 roku, a którego M. Czechowicowi udzielił J. Niemojewski, sędzia inowrocławski. Po wygnaniu arian w 1658 roku, przez dwieście lat nie było w protestanckich wspólnotach na ziemiach polskich praktyki chrztu dorosłych. Nie ma więc ciągłości historycznej pomiędzy radykalną reformacją w XVI i XVII wieku a pierwszymi polskimi baptystami z połowy XIX wieku. Wyjątkiem jest obecność na Pomorzu Gdańskim mennonitów³⁴, którzy praktykowali chrzest wiary, chrzest dorosłych, lecz represyjna polityka, jaką

³³ W. Węgrzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt.; J. Zaremba, *Piśmiennictwo ewangelickie na Śląsku (do roku 1800) w: Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, dz.cyt.; zob. także W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich Ziem Zachodnich i Północnych 1530–1939*, Warszawa 1966. Część z wymienianych poniżej kancjonałów przywoływano powyżej.

³⁴ K. Mężyński, *O mennonitach w Polsce*, Gdańsk 1991; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994.

prowadził Fryderyk II, spowodowała, że z końcem XVIII wieku w większości wyemigrowali oni na Ukrainę. Pomijamy także „epizod” pietystyczny na Śląsku Cieszyńskim w latach 1709–1730, kiedy to trzech pastorów z Kościoła Jezusowego pozostawało pod silnym wpływem idei odrodzeniowego chrystianizmu³⁵. Ich usunięcie w 1730 roku (pietyzm był zakazany w monarchii habsburskiej) przerwało oddziaływanie na Śląsku Cieszyńskim idei, jakie zostały nakreślone w niniejszej pracy przy definiowaniu pojęcia ewangelikalnego chrystianizmu. Recepcja pietyzmu na ziemiach polskich w następnych stuleciach jest jedną z najbardziej interesujących kwestii badawczych, pozostającą nadal w obszarze planów. Szczególnie ważne wydaje się zbadanie skuteczności i zasięgu misji hemhuckich sięgających w XVIII i XIX wieku ziem Rzeczypospolitej.

Baptyzm

Trudno wskazać konkretną datę pierwszego chrztu Polaków dorosłych, który w XIX wieku zainicjował polski baptyzm. Na kontynencie europejskim chrzest wiary „powrócił”, po zdecydowanych prześladowaniach doby kontrreformacji, dopiero w pierwszej połowie XIX wieku. Po dłuższym pobycie w Anglii, J.G. Oncken w 1834 roku w Hamburgu przyjął chrzest dorosłych i wydarzenie to jest punktem wyjścia dla pochodu idei baptystycznych w Niemczech, a następnie na wschodzie Europy, w pierwszym rzędzie wśród mieszkającej tam ludności niemieckiej³⁶. Pierwsze zbory na wschodzie Rzeszy (są to obecne ziemie Polski) powstały w Miastku koło Słupska (1841), Elblągu (1844), Szczecinie (1846), Wrocławiu (1846), Wójtowicach na Dolnym Śląsku (1848), Legnicy (1849), Reczu koło Szczecina (1856) i Gojdach koło Morąga (1855)³⁷. Przynajmniej w tym ostatnim przypadku można mówić o prawdopodobnej obecności Mazurów w nowo powstałym zborze.

W zaborze rosyjskim w Adamowie koło Pułtuska w 1858 roku wiejski nauczyciel G.F. Alf wraz z gronem swych przyjaciół i sympatyków wystąpił z Kościoła ewangelickiego i w niedzielę 28 listopada tegoż roku przyjął chrzest przez zanurzenie³⁸. Dokonało się to za sprawą kontaktów z niemieckimi baptystami z Prus Wschodnich (ze

³⁵ H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969; J.A. Gierowski, *Pietyzm na ziemiach polskich (do połowy XVIII wieku)*, „Śląski kwartalnik historyczny Sobótka” 1972, z. 2, s. 237–261; K. Matwijowski, *Z działalności pietystów w Księstwie Cieszyńskim*, „Śląski kwartalnik historyczny Sobótka” 1962, s. 165–189.

³⁶ O baptyzmie światowym i europejskim m.in.: G. Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*, t. 1–2, Kassel 1896–1900; D.R. Kirkwood, *European Baptists: A Magnificent Minority*, New York 1972; G.K. Parker, *Baptists in Europe*, Nashville 1982; H.L. McBeth, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987.

³⁷ Wykaz za K. Bednarczykiem, *Historia Zborów Baptystów w Polsce do 1939 roku*, Warszawa 1997, s. 31. Zob. także R.L. Kluttig, *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen 1858–1945*, Winnipeg 1973; E. Kupsch, *Geschichte der Baptisten in Polen 1852–1932*, Zduńska Wola 1933.

³⁸ Biografią G.F. Alfa jest A.W. Wardin jr., *Gotfryd Fryderyk Alf. Pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, Warszawa 2003. Początki te opisują także: H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1958–1918*, Warszawa 1993, s. 20–21; K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 34–35; K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 1999, nr 7, s. 41–59; tenże: *Między afirmacją a izolacją od świata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 2000, nr 8, s. 52–65. Ogólnym wprowadzeniem jest: T.J. Zieliński, *Kościół Chrześcijań Baptystów*, Warszawa 1994.

zboru w Stolzenbergu niedaleko Królewca). Według opisu K. Bednarczyka uznanie konieczności takiego chrztu przez grupę luteranów poprzedził kilkuletni okres, w którym G.F. Alf, uznając już ważność idei nawrócenia, kwestionował jeszcze zasadę chrztu złożonego „na wyznanie wiary”³⁹, a więc chrztu dorosłych. Wśród grupy baptystycznych misjonarzy znajdujemy polskobrzmiące nazwisko tłumacza – Szymańskiego. Gmina w Adamowie w 1861 roku zmieniła się formalnie w pierwszy w zaborze rosyjskim zbor baptystyczny. Choć w przeważającej mierze składał się z ludności niemieckojęzycznej, to wśród członków było kilku Polaków. Historia baptyzmu na ziemiach polskich do 1939 roku toczyła się dwutorowo – nabożeństwa odbywały się w języku polskim (w miarę wzrostu liczby Polaków) i niemieckim, z czasem podział ten nabierał coraz większego znaczenia. W okresie międzywojennym powstały dwie organizacje reprezentujące zbory baptystów: pierwszą utworzyły zbory, które w 1925 roku odeszły od Ewangelicznych Chrześcijan i założyły Zjednoczenie Słowiańskich Zborów Baptystów w Polsce (w 1938 roku liczyło 7 015 dorosłych członków)⁴⁰, drugą była działająca od 1928 roku Unia Zborów Baptystów Języka Niemieckiego (licząca pod koniec okresu międzywojennego 8 085 członków)⁴¹.

Polscy autorzy piszący o początkach baptyzmu na ziemiach polskich informują o śpiewniku dla „powstających zborów baptystów” (w Kongresówce), który wydano jeszcze w Niemczech⁴² pod tytułem *Głos Wiary Gminy Pana* (był to opublikowany w Hamburgu *Glaubenstimme*). Podają także, że opracował go Juliusz Köbner (1806–1884). Kancjonał ten wspomina pismo Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z dnia 7 kwietnia 1865 roku skierowane do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych, w którym czytamy o przedłożonym do oceny Konsystorzowi śpiewniku, że „zawiera psalmy z innych zbiorów pieśni ewangelickich wyjęte, a nawet dawne pieśni łacińskie tłumaczone. Zbiór ten widocznie jest dla baptystów przeznaczony”⁴³. Należy zaznaczyć, że był to śpiewnik niemieckojęzycznych baptystów. J. Köbner był synem duńskiego rabina, który po spotkaniu z J.G. Onckenem przyjął chrzest w 1836 roku, a następnie znacznie się zasłużył na polu szerzenia baptyzmu w Europie oraz w opracowywaniu zbiorów pieśni. Przygotowany przez niego śpiewnik był z całą pewnością napisany w języku niemieckim.

Fragmenty przytaczanych wyżej archiwaliów są interesującym świadectwem mówiącym o źródłach baptystycznej hymnodii. Znajdujemy bowiem dwie wzmianki dotyczące pietystycznej literatury, z której wówczas korzystano. Pierwsza wymienia zbiór modlitw *Duchowe Źródło* wydany w Berlinie (zdaniem ewangelickiego Konsystorza miała jedynie „odcień pietystyczny”), a druga dotyczy broszurek, „które lubo są w duchu pietystów ewangelickich napisane, lubo dwa polskie tłumaczenia są zepsutą polszczyzną oddane, wszelako nie obejmują nic takiego, co by się moralności chrze-

³⁹ K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 33.

⁴⁰ Dane przytacza K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu...*, dz.cyt., s. 52.

⁴¹ Za G.W. Rusling, *Twoje dziedzictwo, czyli co młodzież baptystyczna powinna wiedzieć o swoim wyznaniu*, Kraków 1962, s. 38–39.

⁴² K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 57, nie podaje jego tytułu, a H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce...*, dz.cyt., s. 59–60, przytacza bez komentarza interesujący fragment tekstu źródłowego, wspominając ów śpiewnik, ale z polskim zapisem tytułu, co może mylnie sugerować, że został wydany w języku polskim.

⁴³ Archiwum Główne Akt Dawnych, zespół CWW, sygn. 1036. Omawia go H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce...*, dz.cyt.

ścijańskiej sprzeciwiało”⁴⁴. Konsystorz był powściągliwy w negatywnej ocenie baptystycznej literatury.

W świetle niepublikowanego, gruntownego studium B. Jaroszewicza, powstanie polskich śpiewników można datować dopiero na początek XX wieku. Jego kwerenda odnotowuje, że w lipcu 1904 roku przybył do Łodzi B. Herb, który był pierwszym „tłumaczem polskich pieśni religijnych”⁴⁵. Stwierdzenie to jest zbieżne z przybliżoną datacją pierwszych polskich śpiewników baptystycznych K. Bednarczyka, których powstanie należy przesunąć na okres początku wieku. Po trzech latach pracy w Łodzi B. Herb przeniósł się na Wołyń. Jak twierdzi D.R. Kirkwood, w 1900 roku było w Polsce (prawdopodobnie dotyczy to zaboru rosyjskiego) 4162 baptystów, w tym 200 Słowian, w większości czeskiego pochodzenia⁴⁶. Trudno ocenić wiarygodność jego źródeł, na podstawie których podaje tak dokładne dane.

Pierwszym pewnym ustaleniem w zakresie polskich baptystycznych śpiewników jest wydanie w 1900 roku w Łodzi śpiewnika *Wesoła Nowina w pieśniach*, który był przekładem niemieckiego śpiewnika *Frohe Botschaft* dokonany przez A. Gosiewskiego. Jak informuje strona wstępna, polską edycję przejrzał, poprawił i przedmowę napisał ewangelicki ksiądz – pastor Mikulski. Całość ukazała się nakładem Fryderyka Brauera, o czym informuje strona tytułowa, na której znajduje się także adres ówczesnego zboru baptystycznego w Łodzi – Nawrot nr 27. W roku 1882 ukończono jego budowę, a sam F. Brauer został, jak pisze K. Bednarczyk, „powołany do służby kaznodziejskiej” przy nim w 1896 roku⁴⁷. W roku następnym rozbudowano zbiór tak, że mógł pomieścić 1500 siedzących. Śpiewnik pod takim samym tytułem *Wesoła Nowina* wydano także w USA, w Filadelfii w 1939 roku⁴⁸.

Powstałe w kręgu baptystycznym historie tego nurtu protestantyzmu na ziemiach polskich wspominają o dwu „śpiewniczkach” w opracowaniu J. Petrasza, które pojawiły się z początkiem stulecia. Pierwszy, z 1905 roku, został wydany w Łodzi, a drugi w Poznaniu w 1909 roku pt. *Krótki zbiór duchownych pieśni dla nabożeństw*⁴⁹. Są to dość zagadkowe wzmianki, gdyż autorzy śpiewników baptystycznych wydawanych już w czasie pierwszej wojny światowej i w okresie międzywojennym nie wymieniają tych publikacji jako „źródło”, z których czerpali. K. Bednarczyk, który o nich wspomina, używa formy zdrobniałej „śpiewniczek”, co może oznaczać, że ma na myśli druki ulotne, niewielkie w formie lub przeznaczone dla jednego zboru. Ale wcześniejszy odeń B. Jaroszewicz zaznaczył, iż starszy śpiewnik był „dość obszerny”⁵⁰. Śpiewniki te są nieobecne także w prywatnych zbiorach archiwalnych i prawdopodobnie nie zachowały się do naszych czasów.

W roku 1905 w Stanach Zjednoczonych ukazał się śpiewnik pt. *Zbiór Pieśni Nabożnych do użytku w Kościołach i Domach Chrześcijańskich*, który zebrali i ułożyli ks.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów Kościoła Baptystów w Polsce*, maszynopis Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 1955, s. 52.

⁴⁶ D.R. Kirkwood, *European Baptists...*, dz.cyt., s. 66.

⁴⁷ K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 74.

⁴⁸ Informuje o tej edycji spis skrótów z *Głosu Wiary*, wydanie czwarte, Warszawa 1973, s. 3.

⁴⁹ B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 165. Wiernie powtarza to za nim: K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 331, choć podaje inną datę wydania pierwszego „śpiewniczka” – 1903.

⁵⁰ B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 165.

P. Kozielek i E. Hobart. *Zbiór...* wydany w Nowym Jorku wspomina we wstępie o śpiewnikach, z których czerpano pieśni: „Używaliśmy następujących śpiewników: »Warszawskiego«, »Wileńskiego«, »Śląskiego« ks. Heczki, ks. L. Otto, *Wesołej Nowiny*, *Pieśni Królestwa*, *Liry Syjońskiej* i *Pieśni Religijnych* A. Hławiczki”⁵¹. Jak widziemy, autorom tego ewangelickiego śpiewnika znane były tylko dwa kancjonały o charakterze przebudzeniowym, czyli baptystyczna *Wesoła Nowina* z roku 1900 i pietystyczne *Pieśni Królestwa* z 1899 roku. Należy także dodać, że pierwsze polskie chóry baptystyczne powstały dopiero po pierwszej wojnie światowej, co wyraźnie podkreśla monograficzne opracowanie ich historii⁵². Ponadto autorzy owego amerykańskiego śpiewnika korzystali ze śpiewników Kościołów ewangelickich (tak luterkańskich, jak i reformowanych), z pietystycznej *Harfy Syjońskiej*, baptystycznego *Wesołego Poselstwa* oraz z nieznanego bliżej śpiewnika pod tytułem – *Pieśni Życia*. Pracując nad swoim kancjonałem, autorzy ci tłumaczyli także z języków obcych, ale, jak zaznaczają, „nie trzymaliśmy się ściśle oryginału, natomiast staraliśmy się, ażeby rytm tekstu odpowiadał rytmowi nuty”⁵³.

Baptyści polscy w Ameryce Północnej postanowili na konferencji w Buffalo (maj 1913) wydać śpiewnik z nutami. *Śpiewnik Pieśni Religijnych Kościoła wyznania Baptystycznego w Ameryce* ukazał się w 1917 roku w opracowaniu Ludwika Adamusa (wraz z K.W. Strzelcem i J. Rzepeckim)⁵⁴. Śpiewnik ten był wielokrotnie wznawiany. Znane są daty kolejnych edycji (reprinty) do czasu drugiej wojny światowej: 1919, 1923, 1926, 1929, 1932, 1936, 1939.

W 1922 roku ewangeliczny działacz pochodzenia estońskiego, W.A. Fetler, wydał *Pieśni Pielgrzyma* (Warszawa 1922). Były to w większości przekłady z języka rosyjskiego pieśni J. Prochanowa, czyli twórcy ruchu Ewangelicznych Chrześcijan. Polscy baptyści w pierwszej połowie lat dwudziestych ściśle współpracowali z tym nurtem i dość powszechnie korzystali z dorobku hymnicznego ewangelikalnych ruchów wschodniej Słowiańszczyzny.

Krzysztof Bednarczyk w swoich wspomnieniach pisze także o tym, że wydano „dwa małe zbiorki polskich pieśni do użytku w czasie ewangelizacji: dla dorosłych i dla dzieci”⁵⁵. Jeden z nich to prawdopodobnie *Radosna Wieść, śpiewnik dla szkółek niedzielnych i młodzieży* (Warszawa b.r.w.), który zawierał 110 pieśni i został wydany w wydawnictwie Kompas – przed 1933 rokiem. Częste kłopoty z identyfikacją edycji wynikały z tego, że baptyści nie zaznaczali roku wydania w swoich śpiewnikach okresu międzywojennego.

Towarzystwo Wydawnicze Kompas z Łodzi było własnością baptystów i tu ukazywały się nie tylko ich własne druki, ale publikowali tu także np. śląscy zielonoświątkowcy, Ewangeliczni Chrześcijanie czy ich rosyjscy, białoruscy i ukraińscy współwyznawcy. Był to znaczący ośrodek propagujący ewangeliczne idee w Europie Środkowo-Wschodniej, podobnie jak zielonoświątkowa Szkoła Biblijna w Gdańsku. Rosyj-

⁵¹ Zob. *Przedmowę do: Zbiór Pieśni Nabożnych do użytku w Kościołach i Domach Chrześcijańskich*, New York 1905.

⁵² P. Nazaruk, *Chóralistyka w Kościele Chrześcijan Baptystów w Polsce*, maszynopis mgr., Białystok 1997, s. 27.

⁵³ *Zbiór Pieśni Nabożnych...*, dz.cyt.

⁵⁴ *Śpiewnik Pieśni Religijnych Kościoła wyznania Baptystycznego w Ameryce*, Philadelphia 1917.

⁵⁵ K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 335.

skojęzycznej edycji Гусли Prochanowa z 1923 roku nie dopuszczono jednak do sprzedaży w sowieckiej Rosji, toteż wydawnictwo poniosło pewne straty.

Niemieccy baptyści swoją literaturę religijną, w tym także śpiewniki, sprowadzali z Niemiec z własnych wydawnictw: Oncken Verlag, Verlagshaus der deutschen Baptisten – Kassel czy z przebudzeniowego Bethel w Wandsbek. Były to m.in. *Glaubenstimme*, *Reichsharfe*, *Singvögelein*, *Reichslieder*, *Rettungsjubel*. Należy zaznaczyć, że korzystali z nich także śląscy zielonoświątkowcy oraz ruch Ewangelicznych Chrześcijan.

W okresie międzywojennym wydano najważniejszy w XX wieku śpiewnik polskich baptystów: *Głos Wiary. Śpiewnik dla zborów Pańskich* (Łódź b.r.w.). Pierwsza edycja zawierała 150, druga 296 pieśni⁵⁶. Niezwykle interesujące okazuje się przebadanie materiału pieśniowego zawartego w tych śpiewnikach. W drugim wydaniu *Głosu Wiary* ogromna większość pieśni pokrywa się z *Harfą Syjońską*. Na 296 pieśni aż 241 znajdowało się w *Harfie Syjońskiej* w wydaniu z 1924 roku. Ta wspólna część stanowi połowę spisu treści *Harfy Syjońskiej* i aż 81,4% *Głosu Wiary*. Należy być tu dość powściągliwym we wnioskach. Niekoniecznie musi to dowodzić zależności „duchowej” polskich baptystów od luterkańskich środowisk przebudzeniowych. Wiadomo bowiem, że w późniejszych śpiewnikach „społecznościowych” o pietystycznym charakterze można zauważyć proces odwrotny, czyli przenikania pieśni baptyistycznych do kancjonałów pietystycznych. Już we wstępie do pierwszego wydania *Harfy Syjońskiej* (Cieszyn 1906) czytamy, że czerpano pieśni z dwu niemieckich śpiewników. Tak z wyrażenie pietystycznej *Reichsharfe*, wydanej przez M. Urbana w Strzegomiu, oraz z ewangelikalnej *Rettungsjubel*, wydanej przez Bethel w Wandsbek. Prawdopodobnie polscy autorzy *Głosu Wiary* swobodnie korzystali z *Harfy Syjońskiej*, skoro śpiewniki ich niemieckich braci zawierały podobny materiał tekstowy.

Po drugiej wojnie światowej pojawiło się trzecie wydanie *Głosu Wiary* (Warszawa 1960). Była to edycja uzupełniona i poprawiona, zawierająca 474 pieśni. W czwartym wydaniu dodano jeszcze kilkadziesiąt pieśni. *Głos Wiary* z 1973 roku zawierał, prócz 474, dodatkowo – 74 pieśni. Ów dodatek wcielono do zasadniczej numeracji w wydaniu piątym z 1980 roku (wznowienie 1984), które nosiło tytuł *Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, a ukazało się nakładem wydawnictwa Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów. Był to główny kancjonał baptyistyczny dla wieku XX i zawierał ostatecznie 514 pieśni. Głównie z niego korzystano podczas analizy w niniejszej pracy. Prócz wcześniejszych 4 wydań tekstowych *Głosu Wiary* istniały ponadto dwie nutowe edycje. Pierwsza wersja nutowa ukazała się w 1968 (474 pieśni), druga już rozszerzona – z 514 pieśniami – w 1979 roku. Obie opracował G. Popko z Wrocławia. Pierwsze wydanie nutowe obejmowało tylko jedną zwrotkę tekstu i refren, w drugim zamieszczono pełne wersje pieśni. Wydania tekstowe często zawierały odsyłacze do innych śpiewników nutowych, z których zaczerpnięto daną pieśń i gdzie można było znaleźć nutowy zapis melodii. Odsyłacze te są nieocenionym źródłem dla badacza historii duchowych przemian tego środowiska. Wskazują drogi przepływu tekstów i wzorców literackich.

Interesujące wydaje się także porównanie tego ostatniego wielkiego baptyistycznego śpiewnika XX wieku z największym śpiewnikiem ewangelikalnym w Polsce, czyli

⁵⁶ K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., błędnie podaje na s.335, że śpiewnik ów zawierał 250 pieśni, uwagi edytorskie nie pozostawiają wątpliwości, że dotyczy to właśnie drugiego wydania.

z wersją ostateczną *Śpiewnika Pielgrzyma* z 1981 roku. Okazuje się, że wspólnych jest aż 245 pieśni, *Głos Wiary* liczył 514 pieśni (dla niego jest to więc niemal połowa zawartości), a *Śpiewnik Pielgrzyma* 860. Potwierdza to istnienie ewangelikalnej wspólnoty duchowej, w ramach której swobodnie przejmowano od siebie pieśni. O ich wspólnej zależności od nurtu pietystycznego (od *Harfy Syjońskiej*) pisano powyżej.

Pod koniec omawianego okresu Kościół baptystów wydał śpiewnik młodzieżowy pt. *Wędrowiec*. Z dwu jego edycji pierwsza ma 122 pieśni i ukazała się we Francji w Billy-Montigny w 1979 roku. Druga, wydana dziesięć lat później (miejsca druku nie odnotowano, ale raczej już w Polsce), zawiera 299 utworów.

Ewangeliczni Chrześcijanie

Niezwykle interesujący i złożony przebieg miała recepcja idei ewangelicznych na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej, na pograniczu polsko-ukraińskim i polsko-białoruskim. Korzenie ruchów ewangelicznych na Ukrainie sięgają XVIII wieku, kiedy to na Ukrainie osiedlali się niemieccy luteranie, mennonici i hernhuci⁵⁷. Gdy jednak carowie rosyjscy zerwali z polityką tolerancji dla pacyfistycznej postawy mennonitów, w latach 1874–1882 z ziem Ukrainy wyemigrowało do Ameryki kilkanaście tysięcy wiernych. Tych, którzy pozostali, ludność miejscowa nie rozróżniała. Od nazwy stałych pór na modlitwę, (niem. godzina modlitewna – *gebetsstunde*) – nazwano ich szkundystami. Termin ten określa ruch religijny o ewangelicznym charakterze na terenach Ukrainy i południowo-zachodnich rubieży Rosji, który w drugiej połowie XIX wieku szybko się sławizował.

Równolegle na północy Rosji u schyłku XIX wieku rodził się nowy ruch o charakterze ewangelikalnym. Zainicjowany został przez dwójkę wędrownych kaznodziei: lorda G. Redstocka, który prowadził w Rosji misje od roku 1866, i dr. F. Baedekera. G. Redstock zainicjował wśród arystokracji petersburskiej ewangeliczne przebudzenie religijne, którego czołowym przedstawicielem był pułkownik W.A. Paszkow. Kiedy po uchwale synodu Kościoła prawosławnego z 1891 roku musiał opuścić Rosję, na czele zboru w Petersburgu stanął w roku 1893 Jan Prochanow (1869–1935), który pchnął ruch na nowe tory, skupiając w jedną organizację rozsiiane wspólnoty „paszkowców”, jak nazywano uczniów W.A. Paszkowa. Właśnie J. Prochanowowi przypisuje się zasługę przemienienia tego ruchu w zorganizowany Kościół Ewangelicznych Chrześcijan⁵⁸. Początkowo wobec nowego ruchu stosowano wymiennie nazwę „baptyści” i „ewangeliczni chrześcijanie”, ponieważ niemal równocześnie w Rosji powstały pierwsze zbory baptystyczne. Dla J. Prochanowa jednak nazwa baptyści była obca. Wierzył on w ewangeliczne przebudzenie Rosji i, jak pisał o nim K. Bednarczyk, miał

⁵⁷ A.Ch. Plänitz, *Die Liederhandschriften der Russen und deutschen – Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995.

⁵⁸ M. Kw. [Mieczysław Kwiecień], *Ruch ewangelicznych chrześcijan w: Kalendarz jubileuszowy*, Warszawa 1963, s. 57–65; B.L.S., *Ruch ewangelicznych chrześcijan w: Kalendarz chrześcijanina 1977*, Warszawa 1977, s. 62–69; L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie*, Warszawa 1982; P. Stawiński, *W zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w Imperium rosyjskim 2 poł. XIX–pocz. XX w.*, Częstochowa 1993; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 539–550; N. Modnicka, *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru*, Kraków 2000.

„wizję ogólnonarodowej reformacji w Rosji”⁵⁹. Stąd wolał pozostać przy nazwie „ewangeliczni chrześcijanie” jako ogólniejszej. Zbory związane z tą tradycją przyjmowały właśnie tę nazwę. W zakresie zasad wyznawanej wiary oba nurty niemal niczym się nie różniły.

Działalność ewangelikalnych kaznodziejów z przełomu wieków w Rosji sportretował L. Tołstoj w jednym z epizodów powieści *Zmartwychwstanie*. Mimo swej fascynacji ewangelicznymi ideałami religijnymi krytycznie odnosił się do ich misji. Interesujące jest, że za znak rozpoznawalny nauczania tych misjonarzy uznał L. Tołstoj kult krwi Jezusa⁶⁰.

Pierwszy zbor z udziałem ludności polskiej zorganizowano w Kowlu na Wołyniu w 1909 roku. Wkrótce ruch rozszerzył się na Polesie i Chełmszczyznę⁶¹. Na ziemiach, które po roku 1918 weszły w skład państwa polskiego, A. i M. Niczyporukowie organizowali podczas zjazdu w Równem w 1920 roku Związek Ewangelicznych Chrześcijan. Większość zborów tego Kościoła znajdowała się na Wołyniu. W 1923 roku w Brześciu doszło do zjazdu zjednoczeniowego, który miał połączyć baptystów i ewangelicznych chrześcijan, ale unia ta przetrwała tylko kilka lat. Powołano wtedy do życia Zjednoczenie Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów, jednak – jak już wzmiankowano – większość zborów baptystycznych wyszła z tej federacji w 1925 roku. Władze państwowe w 1927 roku uznały pod względem prawnym Związek Słowiańskich Zborów Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce⁶². Choć pierwszym językiem jego wiernych był białoruski, ukraiński lub rosyjski⁶³, to z czasem rosła liczba tych, którzy posługiwali się językiem polskim. Po 1945 roku większość zborów, prócz Warszawy i Lubelszczyzny, pozostała poza granicami kraju.

Pierwsze śpiewniki tego nurtu były wydawane po rosyjsku i ukraińsku. Największe znaczenie dla polskiego ruchu miał niewątpliwie opracowany przez samego J. Prochanowa śpiewnik pt. *Гусли* (gęśle lub harfa), którego pierwsze wydanie ukazało się w 1902 roku w Sankt Petersburgu. W Rosji Ewangeliczni Chrześcijanie wydali m.in. następujące śpiewniki: *Кимвалы, Тимпаны, Заря жизни, Песни Анны, Песни глубины*. Po rewolucji bolszewickiej kolejne wydanie najważniejszego kancjonału, czyli *Гусли*, ukazało się już w Polsce w należącym do baptystów Towarzystwie Wydawniczym Kompas (Łódź 1923). L. Szenderowski w swoich pamiętnikach odnotowuje polskojęzyczne wydanie niewielkiego (46 pieśni) śpiewnika nutowego pt. *Pieśni chwały*⁶⁴.

Jak wzmiankowano, do 1925 roku baptysci współpracowali ściśle z Ewangelicznymi Chrześcijanami i oba ruchy rozwijały się równolegle w obrębie państwa polskiego. Posiadały na przykład wspólne czasopismo, a także korzystały ze wspólnych śpiewników. Później powstały odrębne organizacje kościelne i mimo duchowego po-

⁵⁹ K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 119.

⁶⁰ Oto jak bohater powieści, kaznodzieja Kizewetter, kończy swoje nauczanie w jednym z petersburskich salonów: „Zbawienie to krew za nas przelana, krew jedynego Syna Boga, który oddał siebie na mękę za nas. Jego męka, jego krew jest zbawieniem naszym. Bracia i siostry (...) podziękujmy Panu, który jedynego swego syna ofiarował za grzechy rodu ludzkiego. Najświętsza krew jego...”. L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. M. Piechal, Warszawa b.r.w., s. 215.

⁶¹ L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt.

⁶² E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie w Polsce*, dz.cyt.; L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt., s. 172–173.

⁶³ L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt.

⁶⁴ Tamże, s. 180.

krzewieństwa oraz niewielkich różnic, pracowały oddzielnie. Po wejściu do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w 1947 roku, zbory Ewangelicznych Chrześcijan przejęły czwarte wydanie *Śpiewnika Pielgrzyma* z uzupełnieniami dokonanymi w latach sześćdziesiątych.

Bracia Plymuccy

Twórcami ruchu Braci Plymuckich byli m.in. Anthony Groves, Fryderyk Baedeker i, najbardziej znany, J.N. Darby. W pierwszej połowie XIX wieku stworzyli oni wspólnotę w Plymouth (stąd *Plymouth Brethren*), która negowała postępującą instytucjonalizację Kościoła Anglii, odrzucała obrządek sakramentalny i urzędy duchownych (w zborach Braci każdy starszy może prowadzić spotkania modlitewne) oraz wprowadziła chrzest dorosłych⁶⁵. W latach 1844–1847 doszło do ważnego dla historii tego ruchu podziału na *open brethren* (z nich wywodzi się obecny w Polsce Kościół Wolnych Chrześcijan) i *exlusive brethren* (z nimi wiąże się geneza powstania wspólnoty Chrześcijan bez Osobliwego Wyznania). Pierwszym na ziemiach Polski, który głosił idee Braci, był pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego J. Mrózek, który po studiach w niemieckiej Allianzbibelschule (1907–1909) powrócił w strony ojczyste i zaczął szerzyć nowe przekonania religijne w duchu *open brethren*. Kontaktował się ze środowiskami pietystycznymi i Stanowczymi Chrześcijanami, a w jego domu bywali działacze Gemeinschaftsbewegung (ruch społecznościowy), np. G. von Viebahn, Eva von Thiele Winckler, jak i luterkański biskup Karol Kotula (J. Mrózek pochodził z rodziny ewangelickiej)⁶⁶. Kontakty te uświadamiają, jak wiele ważnych postaci z pierwszego pokolenia twórców ruchów ewangelikalnych w Polsce w wieku XX było w jakiś sposób związanych – pochodzeniem lub więzami religijnymi – ze środowiskami ewangelickimi i pietystycznymi.

W Warszawie po pierwszej wojnie światowej idee Braci (*exlusive brethren*) głosili Wacław Żebrowski i Antoni Przeorski, ale zasługa stworzenia w stolicy zboru w duchu wolnych chrześcijan ze Śląska Cieszyńskiego przypadła S. Krakiewiczowi. W roku 1927 zorganizował on wspólnotę, która nazwała się Zborem Ewangelicznych Chrześcijan Wolnych. Inicjatywy te połączyły się w jeden organizm kościelny stosunkowo późno, bo dopiero w 1947 roku, tworząc Zjednoczenie Wolnych Chrześcijan. Podczas zjazdu w Pszczynie 3 V 1947 zobowiązano władze, aby przystąpiły do tworzącej się federacji ewangelicznych wspólnot⁶⁷.

Założony przez W. Żebrowskiego i S. Bortkiewicza w Warszawie zбір wydał prawdopodobnie w latach dwudziestych śpiewniczek *Ewangelia w pieśni* (Warszawa b.r.w.). Podtytuł na pierwszej stronie brzmi: „nakładem Związku Religijnego Zwolen-

⁶⁵ U. Bister, *Die Bruderbewegung in Deutschland*, maszynopis rozprawy doktorskiej, Marburg 1983; O. Mele, *50-jahre Blankenburger Konferenz*. Bad-Blankenburg 1936; G. Jordy, *Die Bruderbewegung in Deutschland*, t. 1–3, Wuppertal 1979, 1981, 1986.

⁶⁶ Zob. biografię J. Mrózka napisaną przez syna, Józefa Mrózka jun. w: *Kalendarz Chrześcijanina* 1977, dz.cyt., s. 231–239.

⁶⁷ O ruchu Braci Plymuckich: E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie*, dz.cyt., s. 12–15; zobowiązanie do zjednoczenia, jak i sama geneza ZKE ściśle łączy się z polityką ówczesnych władz Polski – zob. H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu...*, dz.cyt.,

ników nauki Pierwszych Chrześcijan (ul. Przykopowa 53/6)⁶⁸. Pod taką nazwą znany był w zaborze rosyjskim w okresie przed pierwszą wojną światową nurt *exlusive brethern*. Nazywano ich także „pierwochrześcijanami”⁶⁹. Zbór ten przeszedł ewolucję w stronę nurtu Braci Plymuckich i przyłączył się ostatecznie do Kościoła Wolnych Chrześcijan.

Do tradycji darbystycznej *exlusive brethern* należy z pewnością wydany po drugiej wojnie światowej śpiewnik: *Pieśni Duchowe i Ewangelizacyjne*, drukowany we Francji przez Wydawnictwo Pism Chrześcijańskich w Valence. Podtytuł głosi, że jest to „rozszerzone wydanie Śpiewnika Zboru Chrześcijan bez Osobliwego Wyznania”. Pod taką właśnie nazwą działali w okresie po drugiej wojnie światowej, niechętni centralizacji i procesom instytucjonalizacji, darbyści ze Śląska.

Po drugiej wojnie światowej Kościół Wolnych Chrześcijan wszedł do ZKE i korzystał z wydań *Śpiewnika Pielgrzyma*, a u schyłku istnienia tej federacji wydał we własnym wydawnictwie „Łaska i Pokój” przeznaczone prawdopodobnie dla młodzieży *Teksty pieśni i refrenów* w opracowaniu Pawła Ratz (Warszawa 1987).

Kościół Chrystusowy

Nurt Kościołów Chrystusowych⁷⁰ narodził się w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie XIX wieku. Th. Campbell, kaznodzieja presbiteriański, porzucił swój Kościół w 1811 roku i rozpoczął działalność na rzecz pojednania różnych denominacji chrześcijańskich. Jego wystąpienie przypada na schyłek Drugiego Przebudzenia. Odrzucając księgi symboliczne i katechizmy, głosił konieczność redukcji głoszonych przez protestanckie Kościoły prawd wiary tylko do zwrotów zawartych w Biblii. Nurt ten wymienia się jako prekursorski dla ekumenizmu ze względu na podjętą próbę przełamania coraz liczniejszych podziałów świata protestanckiego. W 1812 roku Th. Campbell przyjął wraz z synem Aleksandrem chrzest wiary⁷¹ i było to jednoznaczne opowiedzenie się za ideami ewangelikalnymi. W Polsce ruch „uczniów Chrystusa” (ang. *Disciples of Christ*) lub Kościołów Chrystusowych (ang. *churches of Christ*) zainicjował Konstanty Jaroszewicz, który po pierwszej wojnie światowej powrócił do kraju z USA (wyemigrował w 1910 roku, a w 1912 nawrócił się). Po powrocie do Polski w 1921 roku rozpoczął w swoich rodzinnych stronach na Białostocczyźnie działalność misyjną. Krąg skupionych wokół niego osób przyjął nazwę Misja Chrześcijan Ewangelicznych w Polsce. Organizowane przez niego i jego współpracowników zbory od 1928 roku działały pod nazwą Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangeliczne-

⁶⁸ S. Grelewski, *Wyznania protestanckie...*, dz.cyt., s. 605.

⁶⁹ J. Mrózek, *Rys historyczny ruchu braci wolnych w: Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 88–89.

⁷⁰ W. Kołodziej, *Kościół Chrystusowy w Polsce*, Warszawa 1948; A. Lewczukowa, *Kościół Chrystusowy w Polsce w: Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 121–128; J. Sacewicz, *Kościół Chrystusowy w Polsce*, Warszawa 1981; H.R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921–1953*, Warszawa 1992; P. Bajko, *Z dziejów Kościoła Chrystusowego w Polsce*, Bel Air 2001.

⁷¹ K. Jakoniuk, *Tomasz i Aleksander Campbellowie w: Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 257–270.

go (w skrócie posługiwano się nazwą Kościołów Chrystusowych), a ich pierwszy ogólnopolski zjazd odbył się w Kobryniu w 1929 roku⁷².

Zbory te wydały własny śpiewnik dopiero po drugiej wojnie światowej. *Śpiewnik Kościoła Chrystusowego* (Warszawa 1947) zawiera 250 pieśni zebranych „z notatek i przedwojennych śpiewników ewangelicznych”⁷³. Istnienie opisywanej już ponadkonfesyjnej świadomości ewangelikalnych środowisk potwierdza inny zwrot ze wstępu: „wierzymy, że wszystkie dzieci Boże różnych denominacji będą posługiwać się tym śpiewnikiem (...)”. Z zamieszczonego na końcu wykazu melodii wynika, że śpiewnik powstał z czterech źródeł: wydanego w Ameryce Północnej baptystycznego *Śpiewnika Pieśni Kościelnych* z 1917 roku, z pietystycznej *Harfy Syjońskiej* i dwu źródeł w języku rosyjskim *Гусли* i *Песни Странника* J. Prochanowa.

Ruch zielonoświątkowy

Pierwsza polskojęzyczna wspólnota zielonoświątkowa, Związek Stanowczych Chrześcijan, została zarejestrowana w starostwie cieszyńskim w 1910 roku. Utworzyli ją wierni Kościoła ewangelickiego, będący równocześnie członkami utworzonej w grudniu 1904 roku przez księdza K. Kulisza, neopietystycznej Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie. Po uznaniu przejawów zielonoświątkowej pobożności jako pochodzących od Ducha Świętego zostali wykluczeni ze Społeczności, która stała na stanowisku podobnym do niemieckiego ruchu społecznościowego, czyli negatywnie oceniała ów nowy ruch religijny⁷⁴. Za zielonoświątkowców uznaje się tych chrześcijan, którzy, obok momentu nawrócenia (najczęściej wiążącego się z chrztem wiary, ale nie zawsze), wyróżniają drugi zwrotny moment w chrześcijańskiej biografii, nazywany chrztem Duchem Świętym. Jego zewnętrznymi znakami są tzw. dary Ducha Świętego, takie jak dar języków (*glosolalia*), dar uzdrawiania, prorokowania i inne opisywane przez św. Pawła np. w 2. Liście do Koryntian⁷⁵.

Przez pierwsze 10 lat Związek Stanowczych Chrześcijan posługiwał się *Harfą Syjońską*, z której wierni korzystali jeszcze jako członkowie Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie. Po wykluczeniu, powstawanie pierwszego śpiewnika Stanowczych Chrześcijan przypominało narodziny samej *Harfy Syjońskiej*. Do śpiewanych dotąd pieśni dodano nowe, które odzwierciedlały własną tożsamość religijną. Pierwszy śpiewnik Stanowczych Chrześcijan wydany w 1919 roku (*Pieśni Pielgrzyma*, Cieszyn) był zbiorem takich właśnie utworów. Zawierał 116 pieśni, które wcześniej przepisywano odręcznie. Głównym inicjatorem powstania śpiewnika był J. Głajcar (1895–1971) z Końskiej koło Trzyńca, hutnik i samouk, a w pracach redakcyjnych wspomagał go J. Kohut. Jeden z redaktorów późniejszych wydań *Śpiewnika Pielgrzyma* wspominał

⁷² H.R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy...*, dz.cyt., s. 17–18. Nakład 10 100 egzemplarzy – podaje za: P. Bajko, *Z dziejów...*, dz.cyt., s. 59.

⁷³ Cytuję za wstępem wydawcy.

⁷⁴ Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993; tenże, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992; E. Czajko, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Warszawa 1991; M. Tymiński, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Wrocław 1999.

⁷⁵ O ruchu zielonoświątkowym: W. Hollenweger, *Entusiastische Christentum. Die Pfingsbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969; *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 1999.

J. Glajcara: „Przez szereg dziesięcioleci tłumaczył on na język polski setki pieśni z niemieckiego, słowackiego i czeskiego, napisał też wiele własnych (...)”⁷⁶. Ów pierwszy śpiewnik, związany z nurtem zielonoświątkowym na ziemiach polskich, czerpał obficie z tradycji ewangelickiej. Stanowczy Chrześcijanie byli wszak wykluczoną z pietystycznej Społeczności Chrześcijańskiej wspólnotą, która dodała do swej ewangelickiej wiary nauczanie o darach duchowych i praktykę chrztu Duchem Świętym. Jeszcze do drugiej wojny światowej chrzcili swoje dzieci w Kościele ewangelickim, co wywoływało pewien dystans wobec nich ze strony np. środowisk baptystycznych. Stanowczy Chrześcijanie śpiewali nadal pieśni, które były popularne w kręgach pietystycznych Śląska Cieszyńskiego, czyli z *Harfy Syjońskiej*, a także z kancjonału J. Heczki. Ponadto część pieśni tłumaczono ze śpiewników niemieckich, takich jak wspomniana już *Reichsharfe, Rettungsjubel* czy zielonoświątkowego *Pfingstjubel* wydanego w niemieckiej centrali ruchu zielonoświątkowego w Mülheim⁷⁷. Pojedyncze pieśni pochodziły ze słowackiego śpiewnika pietystycznego *Piesne Sionské* i rosyjskich kancjonałów *Гусли* i *Странника*. Autorami polskich pieśni byli m.in. ks. P. Sikora, K. Hławiczka, Józef Kajfosz⁷⁸, Karol Brzózka, Ruta Śniegoń.

Drugie wydanie, już zatytułowane *Śpiewnik Pielgrzyma*, ukazało się w Cieszynie w 1923 roku w Drukarni Narodowej Pawła Mitreği. Zostało znacznie powiększone względem pierwszej edycji, liczyło bowiem 439 pieśni. Autorzy deklarowali we wstępie, że przy poprawie „starano się jednak w pierwszym rzędzie o jak najdokładniejsze oddanie myśli oryginału, choć czasem nawet kosztem formy zewnętrznej, by tylko nie zatracić duchowej wartości pieśni”. Słowa te oddają podstawowy cel i kierunek pracy zespołu redakcyjnego. Nad walorem estetycznym górowało dążenie do uzyskania zgodności akcentu z melodią i dbałość o duchowe walory treści. Pieśni na protestanckim nabożeństwie pełni wszak funkcje zbiorowego wyznania wiary. Kiedy u progu dwudziestolecia międzywojennego drogi Społeczności Chrześcijańskiej i Stanowczych Chrześcijan definitywnie się rozeszły, drugie wydanie ŚP zachowało jednak popularne pieśni pietystyczne (których brakowało w pierwszym wydaniu) i zielonoświątkowe.

Trzecie wydanie przerobiono i ukazało się w jednym ze zborów Stanowczych Chrześcijan w Dolnym Żukowie na Zaolziu, w 1935 roku, a wykonano w drukarni Kutzera w czeskim Cieszynie⁷⁹. Zawierało tylko 404 utwory, ponieważ, jak informował wstęp, usunięto pieśni „mało używane, niedostatecznie przetłumaczone, jak również te pieśni, które co do treści duchowej nie odpowiadały dzisiejszym potrzebom”. Zdanie to dobrze ilustruje proces przemian, jakim poddawane były kolejne wydania różnych, nie tylko zielonoświątkowych, śpiewników.

Interesującym przykładem współdziałania Związku Stanowczych Chrześcijan i Społeczności Chrześcijańskiej była praca nad wspólnym śpiewnikiem na Zaolziu po drugiej wojnie światowej. Wspólnie rozpoczęte dzieło wydania nutowego śpiewnika ukończono po 12 latach pracy. Zespół redakcyjny tworzyli: K. Kajfosz, J. Glajcar,

⁷⁶ Cytuję ze świadectwa J. Kajfosa, *Śpiewnik Pielgrzyma (Zarys historyczny)*, s. 1–5, opracowany w 2001 roku maszynopis przekazany do archiwum Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej.

⁷⁷ A. Wiselka, *Historia duchowego przebudzenia na Śląsku Cieszyńskim*, maszynopis, Wola Piotrowa 1984–1986, s. 171; w zbiorach autora.

⁷⁸ Ponieważ pojawiają się dwie postacie o tym samym imieniu i nazwisku, należy wyjaśnić, że mowa jest o jednym z założycieli Związku Stanowczych Chrześcijan.

⁷⁹ Za cytowanym świadectwem J. Kajfosa.

J. Konderla, K. Kaleta, J. Kajfosz, J. Brózda (robotnik z huty z Trzyńca), K. Brózda (robotnik z Żukowa), J. Żwak (stolarz z Górnej Suche), J. Heczko i P. Heczko z Gródka, J. Folwarczny z Górnej Suche oraz wspomniany już prof. K. Hławiczka⁸⁰, który konsultował prace do końca, mimo że z zespołu redakcyjnego wycofali się członkowie Społeczności Chrześcijańskiej.

Wydana w 1959 roku w Dolnym Żukowie czwarta edycja *Śpiewnika Pielgrzyma* zawiera teksty 673 pieśni i nuty w układzie czterogłosowym. Ze śpiewnika mogły więc korzystać tak kwartety, jak i chóry. Stał się dzięki temu szczególnie cenny dla całego polskiego świata wspólnot ewangelikalnych, który czerpał z niego obficie. Wstęp do tego wydania zawierał zastrzeżenia podobne do tych w trzeciej edycji:

„Aby śpiewnik odpowiadał dzisiejszym potrzebom, zastąpiliśmy pieśni mało używane pieśniami żywymi i lubianymi, wybranymi z innych śpiewników. Tekst pieśni uległ zmianie tam, gdzie wymagała tego forma zewnętrzna lub też niezrozumiała czy nieodpowiednia treść; usiłowaliśmy przy tym zachować jak najwierniej myśl oryginału, względnie treść duchową. Prócz pieśni znanych śpiewnik zawiera ponad 100 pieśni dotychczas w języku polskim nie drukowanych, będących dorobkiem ostatnich lat”⁸¹.

Opracowany na Śląsku Cieszyńskim w środowisku Stanowczych Chrześcijan *Śpiewnik Pielgrzyma* uzupełniono z czasem o pieśni znane w Polsce centralnej i w innych Kościołach wchodzących w skład ZKE. W piątym wydaniu z 1961 roku pojawia się część druga (łącznie było to 860 pieśni), którą przygotowali: J. Prower (Kościół Wolnych Chrześcijan), B. Winnik (Kościół Chrystusowy) i B. Stawiński (Ewangeliczni Chrześcijanie). Był to kompromis, bowiem pozostałe Kościoły także chciały mieć własne pieśni w jednej edycji wspólnej dla federacji. Po tym uzupełnieniu wydawano *Śpiewnik Pielgrzyma* do lat osiemdziesiątych w zasadzie w niezmienionej postaci. Tekstowe wydania z lat 1961–1975 osiągnęły łączny nakład 23 tysięcy egzemplarzy⁸².

Ósme wydanie *Śpiewnika Pielgrzyma* (Warszawa 1980) zawierało 850 pieśni o podwójnej numeracji. Było sygnowane przez ZKE, ale edycji dokonano z inicjatywy Kościoła Chrystusowego. Przede wszystkim ujednolicono numerację całości, bowiem po dołączeniu owych 187 pieśni w wydaniu z 1961 roku, w zbiorze ułożonym działowo np. pieśni pogrzebowe pojawiały się dwa razy, w części pierwszej (opracowanej przez Stanowczych Chrześcijan) były to numery 648–658, a w części drugiej (pozostałych Kościołów) 856–858. W edycji ósmej znajdują się one razem obok siebie. Podobnie pieśni o krwi Jezusa ułożono w jedną część 115–126. Dodano także 37 nowych pieśni. Ujednolicenia i opracowania śpiewnika na nowo podjął się Jan Wierszyłowski.

W 1981 roku *Śpiewnik Pielgrzyma* ukazał się jednak ponownie w starym układzie (dwuczęściowym) jako wydanie dziewiąte, co oznaczało, że poprzednia propozycja Kościoła Chrystusowego nie została przyjęta przez większość zborów ZKE. Wydanie to wspierali finansowo zielonoświątkowcy z Niemiec⁸³. Edycja z 1981 roku w nie-

⁸⁰ A. Wiselka, *Historia duchowego przebudzenia...*, dz.cyt., s. 171.

⁸¹ Słowo wstępne do wydania czwartego w: *Śpiewnik Pielgrzyma z nutami*. Wydanie piąte na nowo opracowane, b.m.w. 1959. Wstęp jest datowany na czerwiec 1958 roku, a jako miejsce napisania wymieniono Dolny Żuków. Podpisano: „zборы polskie Jednoty Czeskobraterskiej”. Były to zbory Stanowczych Chrześcijan na Zaolziu.

⁸² Dane za statystyką zamieszczoną w *Kalendarzu Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 159.

⁸³ A. Wiselka wspomina (dz.cyt., s. 176), że „papier, tekturę i płótno, a nawet tasiemki na zakładki dostarczyli bracia z RFN”.

zmienionej postaci była wznowiana do końca XX wieku. Jest to najobszerniejszy i najpopularniejszy śpiewnik ewangelikalny w Polsce. Spadek jego popularności postępował stopniowo dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku.

Drugi chronologicznie nurt zielonoświątkowy na ziemiach polskich, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, jako wspólnota religijna powstał w wyniku pojawienia się w Polsce reemigrantów z USA po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Spory wkład w powstanie tego Kościoła wywarły także misje zielonoświątkowe, które kierowane były na cały rejon Europy Środkowo-Wschodniej przez misyjną centralę *Assemblies of God*, założoną i prowadzoną przez Instytut Biblijny w Gdańsku. Na zjeździe w Starej Czołnicy w 1927 roku doszło do zorganizowania istniejących zborów w Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Wśród zborów tego Kościoła istniało wiele takich wspólnot, które składały się z ludności niemieckojęzycznej pozostałej np. na terenach Polski centralnej (np. w Łodzi). Wierni, obok języka polskiego, posługiwali się językiem białoruskim, ukraińskim oraz rosyjskim i dość powszechnie korzystali ze śpiewników Ewangelicznych Chrześcijan.

Kościół ten wydał w języku polskim kancjonał pt. *Chwalebna Pieśń. Śpiewniczek do użytku w zborach chrześcijańskich*. Przed wojną opublikowano 153 pieśni w dwóch edycjach (druk w Wilnie). Opracowanie to miało następnie przedruki w Szwecji i we Francji (w obu edycjach brak roku wydania). Po wojnie, w roku 1948, nakładem Wydawnictwa Religijnego Kościoła ukazała się *Chwalebna Pieśń* w znacznie rozszerzonym składzie. Zawierała 512 pieśni i była to prawdopodobnie ostatnia edycja tego kancjonału, ponieważ po wejściu do ZKE zbory tego Kościoła przyjęły w większości *Śpiewnik Pielgrzyma*.

Ruch pietystyczny

Neopietyzm na ziemiach polskich nie jest zjawiskiem do końca zbadanym⁸⁴. Ma różne postacie i w różnych regionach idee pietyzmu krzewiły wspólnoty niepowiązane ze sobą historycznym następstwem, np. cieszyńska Społeczność Chrześcijańska założona przez ewangelickiego księdza K. Kulisza w 1904 roku, ruch gromadkarski na Mazurach czy niemieckojęzyczne diakonaty na Pomorzu (Więcbork⁸⁵). Można także wy-

⁸⁴ S. Turowski, *Kościół Ewangelicko-Unijny w Polsce 1920–1953*, Bydgoszcz 1990; Z. Michelis, *Przebudzenie w zborze warszawskim. Historia powstania Społeczności Chrześcijańskiej*, Warszawa 1922. Zakres obecności np. hernhutów na ziemiach polskich ilustruje mapa zamieszczona w: *Kirchen und Bekenntnisgruppen im Osten des Deutschen Reichs*, red. B. Jähnig, S. Spieler, Bonn 1991, s. 115 (*Die Brudergemeinschaften in Polen 1900–1945*). Zob. także A. Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche im Posen Lande*, Würzburg 1956; R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848–1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1976, nr 3; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie...*, dz.cyt., s. 349–382; Z. Pasek, *Chrześcijańska doskonałość w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski 1888–1939*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1/175, s. 132–146; tenże, *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku w: Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*, red. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen 2000, s. 155–172.

⁸⁵ Diakonat był podporządkowany Konsystorzowi Kościoła Ewangelicko Unijnego w Poznaniu, ale faktyczne kierownictwo znajdowało się w Marburgu/Lahm, za: S. Turowski, *Polityczne aspekty funkcjonowania Ewangelickiego Diakonu Społecznościowego w Więcborku w latach 1920–1939*, Prace Wydziału Nauk Humanistycznych Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, seria C, nr 26, Warszawa–Poznań 1985, s. 171.

mienić działalność niemieckich ewangelików w międzywojennej Łodzi i Wielkopolsce. W Warszawie Społeczność Chrześcijańska powstała w 1922 roku. Termin „ruch społecznościowy” pochodzi od niemieckiej nazwy *Gemeinschaftsbewegung*, ale wyimennie stosowany bywa termin ruch neopietystyczny wskazujący na korzenie zjawiska. W XIX wieku mówiono albo o ruchu przebudzeniowym, którego nazwa także pochodzi od niemieckiego terminu: *Erweckungsbewegung*, albo o neopietyzmie. Odpowiednio w kręgu anglosaskim – przywołuje się *awakening*, stosowane dla wieku XVIII i początków XIX, oraz określenie *Holiness Movement* (ruch świętości lub uświęceniowy) odwołujące się do przełomu XIX i XX wieku. W Polsce termin ruch świętości odnoszono np. do tzw. Przebudzenia z Walii z 1904 roku.

Pierwszym śpiewnikiem ruchu społecznościowego, ale związanym z innym miejscem i środowiskiem, były *Pieśni Królestwa Bożego ku budzeniu i budowaniu życia chrześcijańskiego*. Zbiór ukazał się w roku 1899 jako wierny przekład niemieckiego *Reichslieder*, którego dokonał ksiądz Richard Hermann Abramowski, inspektor misji miejskiej w Berlinie w latach 1894–1904⁸⁶. Jak sam zaznaczył we wstępie, opracowanie śpiewnika spowodowane było rosnącym udziałem Polaków w społecznościowych spotkaniach. *Pieśni Królestwa* składały się, prócz przekładu pieśni z *Reichslieder*, także z 33 pieśni z kancjonału królewieckiego, 2 z prusko-śląskiego (brzeskiego), 3 z austriacko-śląskiego (J. Heczki), 11 z „nowego śpiewnika warszawskiego”, 3 z *Liry Syjońskiej*, 3 z *Psałterza Pielgrzyma* i 4, których nie ma w niemieckim wydaniu. Pierwsza edycja zawierała 285 pieśni (czyli tylko 56 było spoza *Reichslieder*). Po raz pierwszy dokonano przekładu na język polski około 250 pieśni. Był więc to nowy zbiór, stosunkowo mało osadzony w dotychczasowej ewangelickiej tradycji hymnicznej. Jak pisze ks. R.H. Abramowski, była to praca „trudna i mozolna”, ponieważ „współczesna polszczyzna wymaga, by akcent wyrazów zgadzał się z rytmem nuty” (co powodowało nader częste używanie rymu jednogłoskowego)⁸⁷.

Drugie wydanie (ukazało się po 1922 roku) zawierało także 285 pieśni. Wiemy, że korzystali z niego podczas wspólnych modlitw znający język polski niemieccy członkowie Społeczności Chrześcijańskiej w Warszawie, podczas kiedy Polacy śpiewali z cieszyńskiej *Harfy Syjońskiej*⁸⁸. W trzecim wydaniu z 1936 roku, składanym już polską czcionką (poprzednie były składane gotykiem), liczbę pieśni zwiększono do 452 (plus 40 pieśni w specjalnym dodatku) i liczbę zwrotek uzgodniono z niemieckim tekstem *Reichslieder*, tak aby obie nacje, polska i niemiecka, wspólnie uczestniczące w modlitewnym spotkaniu, mogły razem śpiewać tę samą pieśń. Interesujące, że jako źródło, z którego czerpano pieśni do zbioru, piszący wstęp przedstawiciel Komitetu Wydawniczego H. Brzozowski, wymienia także baptystyczny śpiewnik *Głos Wiary*. To następny dowód na „ideowy” związek i duchowe powinowactwo tych środowisk, które z racji różnic doktrynalnych pracowały w zasadzie oddzielnie w różnych organizacjach wyznaniowych, ale zarówno baptyści, jak i neopietystyści, śpiewali pieśni o podobnym charakterze, wymowie i o zbieżnej symbolice. Wydanie z 1936 roku dokonało się „nakładem Społeczności Chrześcijańskiej w Warszawie” (stąd polska czcionka), ale skład

⁸⁶ O pastarze Abramowskim: T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983 oraz wzmianka: G. Jasiński, *Misja wewnętrzna i związane z Kościołem ewangelickim zakłady opiekuńcze na Mazurach w XIX wieku w: Ewangelicy na Warmii i Mazurach*, red. E. Kruk, Olsztyn 2001, s. 31.

⁸⁷ Ks. pastor R.H. Abramowski, *Przedmowa* do „PK” 1899.

⁸⁸ Zob. wstęp H. Brzozowskiego do trzeciego wydania tego śpiewnika, Warszawa 1936.

główny, który ją rozprowadzał, znajdował się w nastawionym proniemiecko Ewangelickim Diakonacie w Więcborku na Pomorzu. Egzemplarz, z którego korzystano podczas pracy nad niniejszym studium, był sygnowany ręcznym podpisem *Christliche Gemeinschaft Chorzów*, co może dodatkowo świadczyć o zasięgu jego oddziaływania i o powiązaniu tego kancjonału z Ewangelickim Kościołem Unijnym⁸⁹. Śpiewnik ten nie był wydany po drugiej wojnie światowej. Należy zaznaczyć, że ewangelicy cieszyńscy (a z tego kręgu wyszła *Harfa Syjońska*) przyłączyli się po pierwszej wojnie światowej do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z siedzibą konsystorza w Warszawie. Mamy więc taką sytuację, że dwa różne Kościoły ewangelickie miały w dwudziestoleciu międzywojennym własne pietystyczne śpiewniki opracowane niezależnie.

Śląsk Cieszyński był terenem, na którym powstało kilka bardzo ważnych ewangelikalnych śpiewników. Pierwszy, który miał charakter pietystyczny, został wydany przez Andrzeja Hławiczkę i nosił tytuł *Pieśni religijne na dwa głosy* (Cieszyn 1904). Był to niewielki zbiór (54 pieśni), który składał się głównie z przekładów dokonanych m.in. przez J. Stonawskiego (katechetę), księdza K. Kulisza i B. Kotulę (nauczyciela). Wiele z tych pieśni miało swoje premiery na tzw. wieczorkach ewangelickich w Cieszynie, które organizował początkowo A. Hławiczka, a następnie jego syn Karol. Prócz pieśni przebudzeniowych własnych i przekładanych korzystano także z kancjonałów Jerzego Heczki i Jerzego Trzanowskiego⁹⁰.

W 1906 roku na Śląsku Cieszyńskim wydano *Harfę Syjońską* (140 pieśni, 2500 egzemplarzy nakładu), której w omawianym okresie ukazało się siedem, stopniowo poszerzanych wydań. Był to początkowo śpiewnik Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie. Jego powstanie wiąże się z pracami i inicjatywą dwóch ludzi: sekretarza cieszyńskiej Społeczności, A. Cymorka, oraz A. Hławiczki. Znacząca rola w stworzeniu nowego typu polskiej pieśni religijnej przypadła autorowi wielu tekstów, przekładów i melodii, księdzu P. Sikorze. Dokonana przez A. Glajcara analiza zawartości spisów treści *Harfy Syjońskiej* i *Śpiewnika Kościelnego* wykazała, że ksiądz P. Sikora był autorem 79 pieśni zamieszczonych w obu śpiewnikach oraz aż 147 przekładów. Glajcar zauważa, że ksiądz P. Sikora nie znał języka angielskiego i hymny angielskich autorów przekładał za wersjami z kancjonałów niemieckojęzycznych⁹¹. Tłumaczył także z języka rosyjskiego i jego zasługą jest spolszczenie wielu pieśni J. Prochanowa (np. *Imię jego cudny*)⁹². Jego utwory znajdują się we wszystkich najważniejszych kancjonałach, które są przedmiotem niniejszej analizy. W metodystycznych *Pieśniach Nadziei i Wiary* z 1970 roku znajdowało się 10 jego pieśni oraz 49 przekładów, a w baptystycznym *Głosie Wiary* z 1979 roku 2 jego pieśni oraz 66 tłumaczeń⁹³.

Jak wspomina K. Hławiczka, *Harfa Syjońska* była „wynikiem ruchu przebudzeniowego, którego największe natężenie znalazło wyraz w Walii w 1904/5 roku, i który rozszerzył się po całej Europie ewangelickiej; jego ostatnia fala otarła się także o Cieszyn i stała się pobudką do powstania tzw. Społeczności Chrześcijańskiej. W związku z tym ruchem powstała specjalna literatura pieśniowa o melodiach żywych, radosnych,

⁸⁹ Ks. H. Czembor w monografii: *Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku (1922–1939)*, Katowice 1993, milczy o kwestii śpiewników, ale podaje, że w Chorzowie gmina ewangelicka liczyła w 1936 roku niemal 5000 członków (s. 215).

⁹⁰ Za przedmową autorstwa Karola Hławiczki do *Harfy Syjońskiej*, Warszawa 1965, s. 5–6.

⁹¹ A. Glajcar, Ks. Paweł Sikora..., dz.cyt., s. 100.

⁹² Tamże, s. 73.

⁹³ Tamże, s. 113.

o tekstach wysławiających moc krwi Jezusowej, a przemawiających do wyobraźni i serca”⁹⁴. Pieśni czerpano z polskich kancjonałów, głównie ze śpiewnika J. Heczki z 1865 roku i kancjonału warszawskiego. Układając zbiór, jak pisał K. Hławiczka, ze „szczególnym uwzględnieniem” potraktowano pieśni z kancjonału J. Trzanowskiego – *Cithara Sanctorum*. Korzystano także obficie z przywoływanych już kilkakrotnie śpiewników niemieckich, związanych z neopietystycznym *Gemeinschaftsbewegung* – przede wszystkim z *Reichslieder*, ale także z *Rettungsjubel* i *Reichsharfe*. Wykorzystano dwa śpiewniki ewangeliczne: księdza J. Heczki oraz *Kancjonał warszawski*. Do zbioru weszły także utwory ze słowackiego śpiewnika *Pisne Sionské*, pisane przez Marię Royównę (1858–1924) i jej siostrę Krystynę (1860–1936), oraz utwory J. Prochanowa. Korzystano także z bliżej nieznanego „amerykańskiego zbioru pieśni nabożnych”⁹⁵. Muzykę do utworów oryginalnych skomponował syn Andrzeja Hławiczki, Karol, który, po księdzu P. Sikorze, był drugim z polskich twórców własnych tekstów śpiewnika. A. Cymorek wspominał⁹⁶, że w *Harfie Syjońskiej* znajdowały się pieśni tłumaczone głównie przez księdza P. Sikorę, ale były także pieśni oryginalne, np. księdza K. Kulisza, opiekuna i twórcy Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie (pieśń *O Boże! Ushysz głos prośby naszej*).

Drugie wydanie ukazało się w 1912 roku w nakładzie 3000 egzemplarzy i zawierało 516 pieśni. Wydania od trzeciego (1922 rok) do szóstego (1958 rok) opracowywał K. Hławiczka, a liczba pieśni była stała i wynosiła – 521. W siódmym i ostatnim wydaniu z 1971 roku powiększono liczbę pieśni do 623. K. Hławiczka opracował także pierwsze wydanie nutowe *Harfy Syjońskiej* z 1924 roku w Cieszynie, *Cytrę* – 50 pieśni misyjnych na chór mieszany (Trzanowice 1950) oraz *Pieśni Ewangelizacyjne* dla Tygodni Ewangelizacyjnych odbywających się w Dziegielowie w latach 1969–1974. Późniejsze edycje *Harfy Syjońskiej* do 1982 roku opracowywał T. Sikora⁹⁷. Śpiewano z niej głównie na zebraniach grup społecznościowych, ale także podczas spotkań młodzieży, na ewangelizacjach czy na szkołce niedzielnej.

Społeczność Chrześcijańska w Cieszynie wydała także podczas wojny, w 1916 roku, śpiewnik dla młodzieży. Zawierał on 160 pieśni, w tym wybrane utwory z *Harfy Syjońskiej*. Nakład wynosił 3000 egzemplarzy, a wydanie śpiewnika powtórzono w 1925 roku⁹⁸.

Harfa Syjońska z roku 1906 zawierała 140 pieśni, z czego tylko 19 było wspólnych z pierwszym wydaniem *Pieśni Królestwa Bożego* z 1899 roku. Ale kiedy porównamy jej spis treści z wydaniem ostatnim, jakie istniało, tzn. trzecim z 1936 roku (490 pieśni), to odnajdujemy aż 61 pieśni wspólnych. Porównując kolejne wydania *Harfy Syjońskiej* (1949) i *Pieśni Królestwa Bożego* (1936), widzimy, że pomimo pewnej rywalizacji obu środowisk kościelnych, istniała łączność na poziomie religijności, co wyrażało się w korzystaniu ze wspólnego kanonu pieśni. To kolejny dowód istnienia ewangelikalnej wspólnoty duchowej ponad silnymi podziałami narodowościowymi czy instytucjonalnymi.

⁹⁴ K. Hławiczka, *Przedmowa* w: *Harfa Syjońska*, Warszawa 1965, s. 5.

⁹⁵ Tamże, trudno ustalić, jaki zbiór autor miał na myśli.

⁹⁶ A. Cymorek, *25 lat Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie*, maszynopis artykułu w archiwum domowym autora, s. 8.

⁹⁷ T. Sikora, *Karol Hławiczka...*, dz.cyt., s. 193.

⁹⁸ A. Cymorek, *25 lat Społeczności...*, dz.cyt., s. 8.

W dwudziestoleciu międzywojennym środowisko warszawskiej Społeczności Chrześcijańskiej wydawało prawdopodobnie niewielkie tomiki pt. *Pieśni Ewangelizacyjne – Evangelisationslieder*. Były to nieduże zbiorki, na które składało się po około 20 pieśni w językach polskim i niemieckim, w dwu kolumnach. Inicjał EC na okładce sugeruje, że inicjatorem tych publikacji mógł być Związek Młodzieży Zdecydowanych Chrześcijan działający przy Kościołach ewangelickich Niemiec i Polski. Inicjały EC – najprawdopodobniej oznaczają niemieckojęzyczną nazwę – *Entschiedene Christen*. Ta sama organizacja wydawała raz do roku niewielkie okolicznościowe śpiewniczki z przeznaczeniem na coroczne konferencje ewangelizacyjne⁹⁹. Inne wspólnoty ewangelikalne prowadzące szerszą działalność ewangelizacyjną, np. baptyści, także publikowały podobną literaturę okolicznościową¹⁰⁰.

Trzecim środowiskiem neopietyzmu, który wydał polskojęzyczny śpiewnik, był związany z ewangelicką ludnością mazurską ruch gromadkarski¹⁰¹. Jego geneza wiąże się m.in. z narastającym protestem ludności mazurskiej wobec wprzęgnięcia przez władze pruskie pracy kościelnej w politykę germanizacyjną. Szczególnie mocno odczuwano to po unii kościelnej w 1817 roku, w wyniku której wydatnie wzmocnił się wpływ władzy świeckiej na życie kościelne. Swoją nazwę zawdzięcza małym grupkom, „gromadkom”, które zbierały się w domach na modlitewnych spotkaniach zwanych „godzinami biblijnymi” (to typowe pietystyczne określenie). Używano dialektu mazurskiego języka polskiego. Ruch gromadkarski miał swoich ludowych przywódców umiających czytać, a jego religijność była ściśle oparta na Biblii. Ubierali się niezwykle skromnie, odrzucali tańce i huczne zabawy. Analizując ich duchowość, wyraźnie można dostrzec podobieństwa z postulatami pietystycznymi, ale uważniejsze studium zależności duchowości tego ruchu od pietyzmu jest nadal sprawą przyszłości.

Głównym kancjonałem ewangelickich Mazurów był *Kancjonał mazurski* z 1741 roku opracowany przez J. Wasiańskiego. Drukowane książki (także śpiewniki), choć tłoczone gotykiem, wydawane były w języku polskim¹⁰². Śpiewnikiem, którym posługiwali się gromadkarze, była *Harfa Podróżna dla pielgrzymów do góry Syon*, którą wydano w Szillen po 1905 roku. Liczyła 700 pieśni, które „po większej części z niemieckiego na język polski przełożyli Lischewski, Krisch, Przytulla i inni” (za stroną tytułową). Anonimowy wstęp sygnowano polską nazwą – Działdowo 1905 rok. Analiza zawartości owego śpiewnika może stać się skromnym przyczynkiem do opisu rozmiarów pietystycznych wpływów w ruchu gromadkarskim.

Wstęp do trzeciego wydania *Pieśni Królestwa Bożego* z 1936 roku wspomina o „wielkiej popularności wśród Mazurów” poprzednich wydań *Harfy Podróżnej*. Rów-

⁹⁹ Przykładem może być tomik pt. *Pieśni na XI doroczną konferencję Społeczności Chrześcijańskiej i Związku Młodzieży Zdecydowanych Chrześcijan w Warszawie w dniach 8 do 10 grudnia 1935*. Zachował się także taki podręczny śpiewniczek z 13. zjazdu z grudnia 1937 r. (w zbiorach Biblioteki Narodowej).

¹⁰⁰ Zob. *Pieśni na zjazd dla pogłębienia życia duchowego, Łódź [1937]*, wydane przez baptystyczne Towarzystwo Wydawnicze Kompas w opracowaniu ks. dra M. Price’a (w zbiorach Biblioteki Narodowej). Interesujące, że M. Price był duchownym metodystycznym, a jego udział w opracowaniu baptystycznego śpiewnika może świadczyć o współpracy obu nurtów protestantyzmu w pracy ewangelizacyjnej i opracowywaniu przebudzeniowych śpiewników.

¹⁰¹ R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848–1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1976, nr 3; A. Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990; E. Sukertowa-Biedrawina, *Karty z dziejów Mazur*, Olsztyn 1961.

¹⁰² E. Sukertowa-Biedrawina, *Polskie postylle i kancjonały...*, dz.cyt.; też, *Świadomość narodowa na Mazurach i Warmii w pieśni ludowej*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie” 1962, nr 1.

nocześnie uznaje mazurskich gromadkarzy za jeden z elementów większego przebudzenia religijnego w Europie z końca XIX wieku i początków XX wieku¹⁰³.

Metodyzm

Metodyzm pojawił się na ziemiach polskich dopiero po pierwszej wojnie światowej. Choć źródła wzmiankują edycję śpiewnikową z lat 1922–1923¹⁰⁴, to szersze znaczenie uzyskał dopiero *Śpiewnik Metodystyczny z nutami* wydany w 1927 roku¹⁰⁵. Zawierał nuty i teksty 256 pieśni, w większości przetłumaczonych z *The Methodist Hymnal*, oraz wybór psalmów. E. Chambers odnotowuje w swoich wspomnieniach doniosłą rolę współredaktora, W. Dropiowskiego (1871–1963), który „tłumaczył liczne hymny i pieśni z naszego amerykańskiego śpiewnika na język polski, z takim powodzeniem, że nieraz tłumaczenia dorównywały, a nawet przewyższały oryginały”¹⁰⁶. Dropiowski ukończył Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie i pracował w latach 1923–1933 jako nauczyciel i dyrektor metodystycznego gimnazjum i sierocińca w Klarysewie. Był on pierwszym ordynowanym polskim duchownym metodystycznym¹⁰⁷.

Trzecie wydanie *Śpiewnika Metodystycznego* ukazało się w 1949 roku¹⁰⁸ w formie tekstowej, w nakładzie 10 000 egzemplarzy. Równolegle zbiór w Ostródzie wydał *Śpiewnik Metodystyczny* zawierający 100 pieśni o numeracji zachowującej ciągłość wobec poprzedniego (czyli pieśni nosiły numery 257–357). Ostatecznie oba te śpiewniki scalono i nowy śpiewnik został zatytułowany *Pieśni Nadziei i Wiary*, a ukazał się w Warszawie w roku 1970 (drugie wydanie: rok 1986). Zawierał, prócz 450 pieśni i wyboru psalmów, także 5 formuł porządku nabożeństwa. Śpiewnik ten należy traktować jako zwieńczenie procesu kształtowania się polskiego kanonu pieśni metodystycznych. W latach 1971–1972 w Warszawie wydano dwutomowy, nutowy, oficjalny śpiewnik Kościoła metodystycznego pt. *Pieśni Nadziei i Wiary*, opracowany przez Karola Hławickę.

Inne wspólnoty i śpiewniki ewangelikalne

W XX wieku działały na ziemiach polskich różne organizacje międzywyznaniowe o charakterze ponadkościelnym, jak np. Rada Kościołów Ewangelickich (powstała na zjeździe w Wilnie w 1926 roku); federacyjnym, jak np. Zjednoczony Kościół Ewange-

¹⁰³ Słowo wstępne, którego autorem jest prawdopodobnie H. Brzozowski, zawiera następujące zdanie: „W Niemczech zaś powstało takie rozbudzenie nie tylko wśród ludności niemieckiej, ale także litewskiej i polskiej, osobiście zaś wśród Mazurów zamieszkujących w Prusach Wschodnich”.

¹⁰⁴ E. Chambers, *Z dziejów ruchu metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1948, s. 12, pisze lakonicznie o wydanych wówczas „zbiorze pieśni”. Odnotowuje wydanie „zbioru pieśni ewangelizacyjnych” także E. Puślecki, *Powracająca fala. Działalność Południowego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego w Polsce w latach 1920–1924. Studium Historyczno-Teologiczne*, Warszawa 2001, s. 196.

¹⁰⁵ *Śpiewnik Metodystyczny z nutami*, Warszawa 1927. Wydawcą była polsko-amerykańska Spółka Akcyjna „Southern Trade”.

¹⁰⁶ E. Chambers, *Z dziejów ruchu...*, dz.cyt., s. 22.

¹⁰⁷ Biogram przytacza E. Puślecki, *Powracająca fala...*, dz.cyt., s. 275–276.

¹⁰⁸ *Śpiewnik Metodystyczny*, Warszawa 1949.

liczny (istniał od 1947(53) do 1988 roku) lub przebudzeniowym, misyjnym, jak np. Międzywyznaniowy Komitet Ewangelicki (powstał w 1935 roku). Niekiedy wydawały one własne śpiewniki. W skład Międzywyznaniowego Komitetu Ewangelickiego wchodziły: Kościół Metodystyczny, Społeczność Chrześcijańska, Kościół Ewangelicko-Reformowany, a także oba nury (czyli słowiański i niemiecki) baptystów i Kościół Ewangelicznych Chrześcijan. Komitet wydał w 1936 roku wspólny śpiewnik *Pieśni Ewangeliczne*¹⁰⁹. Warto zauważyć, że wymienione tu organizacje religijne reprezentują niemal te same nury protestantyzmu, które zaliczał do ewangelikalizmu G.M. Marsden (zob. wstęp), co jedynie potwierdza przyjętą na początku definicję. Wspólnota nawróconych chrześcijan stawiana jest przez te środowiska często ponad kościelnymi granicami i obejmuje tak Kościoły chrzczące dorosłych, jak i środowiska pietystyczne.

Zjednoczony Kościół Ewangeliczny przejął czwarte wydanie *Śpiewnika Pielgrzyma*, szczególnie cenne pod względem muzycznym. Cterogłosowy śpiewnik od razu zdobył dominującą pozycję w świecie ewangelicznych wspólnot. Własnym śpiewnikiem ZKE były *Pieśni nowego życia*, które ukazały się w wersji tekstowej w 1984, a nutowej w 1987 roku.

Ruch pięćdziesiątników (ros. *Piatidiesiatniki*), należący do ruchu zielonoświątkowego, narodził się na ziemiach polskich w przeddzień drugiej wojny światowej, ale dopiero w latach siedemdziesiątych część zborów dokonała rejestracji pod nazwą Chrześcijańskiej Wspólnoty Zielonoświątkowej (1976)¹¹⁰. Wspólnota długo korzystała ze śpiewników w języku ukraińskim i rosyjskim, głównie ze względu na fakt, iż większość wyznawców stanowili Łemkowie mieszkający tak w Beskidzie Niskim (Wysowa, Gorlice i in.), jak i na Dolnym Śląsku (Legnica, Polkowice, Lubin), dokąd część z nich została wysiedlona w ramach akcji „Wisła” po 1947 roku. Polskojęzyczne śpiewniki stopniowo zdobywały sobie coraz więcej sympatyków wraz z postępującym procesem polonizacji Wspólnoty i przyjmowaniem do zborów ludności niełemkowskiej. Polskie śpiewniki były początkowo drukami ulotnymi, a większy rozmiar miał jedynie *Głos Miłości* wydany w 1986 roku w Zabrze–Mikulczycach, gdzie w tym czasie znajdowała się siedziba władz tego związku wyznaniowego. Śpiewnik ów zawierał 103 pieśni, wydano go metodą powielaczową. Był zbiorkiem w znacznej części składającym się z pieśni młodzieżowych, które należą do nowszej formacji duchowej. Podczas niedzielnych nabożeństw korzystano szeroko ze śpiewników ZKE, w tym głównie ze *Śpiewnika Pielgrzyma*.

Jest kilka powodów, dla których ogarnięcie całości podstawy źródłowej jest niemożliwe. Wiele zborów ewangelikalnych wydawało bowiem „domowym” sposobem małe śpiewniki do własnego wykorzystania. Powielone na sitodruku, kserowane, a niekiedy nawet przepisywane ręcznie (jak u „pięćdziesiątników” w Beskidzie Niskim), stanowią naprawdę trudną do ustalenia liczbę drobnych druków ulotnych¹¹¹. Niekiedy mają charakter okolicznościowy, powstawały na potrzeby zjazdu ewangeliza-

¹⁰⁹ Szerzej informuje o tym L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt., s. 191–193.

¹¹⁰ Dzieje tego ruchu czekają nadal na naukowe opracowanie. Z istniejącej literatury można polecić maszynopis pastora z Wysowej – Krzysztofa Krempnego – streszczający historię przebudzenia religijnego w Beskidzie Niskim, oraz opracowania monograficzne znajdujące się w Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej: Edyty Ziółko, Marty Miklicz i in.

¹¹¹ Interesującą analizę niemieckich rękopiśmiennych śpiewników protestanckich z rejonów zachodniej Rosji zawiera: A.Ch. Plänitz, *Die Liederhandschriften der Russland deutschen – Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995, s. 288.

cyjnego lub innej uroczystości. Dlatego w niniejszym opracowaniu pominięto pozycje tego typu, przeznaczone dla jednego zboru czy dla jednego zjazdu ewangelizacyjnego, które po spełnieniu swej roli ginęły. Przykładami niech będą: wydana na powielaczu, licząca 12 stron i 25 pieśni broszura pt. *Radośnie śpiewajcie* opracowana w 1988 roku na zjazd młodzieży w Chodzieży przez ZKE albo śpiewniki Zboru Stanowczych Chrześcijan w Wiśle Malince (Braci Norweskich), *Pieśni życia*, wydawnictwa Ukryte Skarby, pozbawione danych bibliograficznych lub *Pieśni życia na Bożej drodze*, opublikowane w Blaubeuren, także bez roku wydania.

Warto choć wspomnieć o środowiskach polskich imigrantów, którzy w drugiej połowie XIX i w początkach XX wieku przybywali do Ameryki Północnej i tam przyjmowali ewangelikalne doświadczenie. Oni pierwsi rozpoczęli pracę nad przekładem ewangelikalnej, przebudzeniowej pieśni angielskiej na język polski. Wspominaliśmy już *Śpiewnik Pieśni Religijnych Kościoła wyznania Baptystycznego w Ameryce* z 1917 roku wydany w Filadelfii. Odnotujmy też śpiewnik pt. *Pieśni Pielgrzyma* opublikowany w USA, w East Orange, przez J. Bokmeldera, wymieniającego jeden z polskich ewangelizacyjnych śpiewników jako źródło własnych pieśni. W 1943 roku w Nowym Jorku wydano zbiór: *Pieśni Duchowne na Chwałę Bożą*, zawierający 228 pieśni, a opracowany przez K. Fugowskiego i N. Stecewicza. Całość sygnował Związek Polskich Kościołów Chrześcijańskich Pełnej Ewangelii. Nazwa sugeruje, że instytucja ta była związana z nurtem zielonoświątkowym (ang. termin *Full Gospel* dodawały do nazwy amerykańskie wspólnoty pentekostalne). Pieśni w tym śpiewniku mają umieszczone pod polskim tytułem angielskie odpowiedniki, co pozwala podejrzewać z dużą dozą pewności, że przekładano je wprost z języka angielskiego.

Ożywioną działalność translatorską i wydawniczą prowadził po drugiej wojnie światowej Paweł Bajko i jego żona Adela, związani z nurtem Kościołów Chrystusowych, którzy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej wydali w języku polskim, przeznaczone dla młodzieży *Słońca Promienie* (ang. *Heavenly Sunshine*) w Bel Air w Maryland, część pierwszą w 1966, drugą w 1970 roku. Śpiewnik pt. *Jedna Pieśń* w opracowaniu A. Bajko ukazał się w dwu częściach – pierwsza w 1968, druga w 1974 roku¹¹².

Trzeba dodać, że po roku 1918 reemigranci z USA stanowili ważny zaczyn rozwoju różnych nurtów chrześcijaństwa ewangelikalnego w Polsce. Przyjawszy nową wiarę, stawali się często misjonarzami we własnej ojczyźnie, która, wskrzeszona po okresie niewoli, jawiła im się jako ziemia obiecana, do której powracali, aby „głosić słowo Boże dla swego narodu”¹¹³.

Trudno jednoznacznie zaklasyfikować śpiewnik sygnowany przez Katarzynę Tosiońną (prawdopodobnie córkę reformowanego duchownego – Tomasza Tosio, który we wstępie do PKB został określony jako „błogosławiony mąż boży”) pt. *Pieśni ewangeliczne*, do którego przedmowę napisał ksiądz S. Skierski. Zaznacza on, że inicjatorem wydania tego kancjonału był Komitet Zjednoczenia Ewangelickich Chrześcijan,

¹¹² W zbiorach zamieszczono po ok. 100 pieśni z nutami, zawierały jednak własne utwory nurtu Kościołów Chrystusowych i różniły się spisem treści od wydanego w 1947 roku w Polsce wspomnianego *Śpiewnika Kościoła Chrystusowego*, który możemy włączyć we wspólnotę symboliczną ewangelikalnych śpiewników do 1989 roku. Zbiorki państwa Bajków proponują tę formę pieśni, która swoją popularność datuje współcześnie. P. Bajko, *Z dziejów Kościoła...*, dz.cyt., s. 77.

¹¹³ P. Bajko, *Z dziejów Kościoła...*, dz.cyt., s. 19. Zwrot ten odnosi się do K. Jaroszewicza, który stał się twórcą nurtu Kościołów Chrystusowych w Polsce.

który w 1935 roku zorganizował konferencję misyjną i wydał mały *Śpiewniczek pieśni ewangelizacyjnych*. Wśród 200 pieśni, które zawiera ów zbiór, wiele stanowią przekłady z języka niemieckiego i rosyjskiego, ale również z angielskiego. Jak zaznaczono na wstępie, korzystano z *Hymns of Consecration and Faith, Alexander's Hymns, Hymns old and news*, wydanych w Londynie, Edynburgu i Glasgow w latach dwudziestych XX wieku.

Źródła, inspiracje, autorzy

Bezpośrednie wzmianki zamieszczane w polskich kancjonatach ewangelikalnych pozwalają określić precyzyjnie podstawę źródłową dla zamieszczanych pieśni. W pierwszym rzędzie pojawia się krąg języka niemieckiego¹¹⁴ i kancjonały, które są sygnowane przez pokrewne ewangelikalne lub pietystyczne wspólnoty religijne. Dorobek pieśniowy pietyzmu został zwięźle omówiony na poprzednich stronicach. Przywołajmy niniejszym bliższe konotacje tekstowe i okres, w którym kształtował się polski kanon pieśni ewangelikalnej, a więc schyłek XIX i pierwszą połowę XX wieku.

Wśród śpiewników *Christliche Gemeinschaft*, czyli kancjonatów niemieckich środowisk neopietystycznych, najczęściej odwoływano się i korzystano z: *Reichsharfe. Liederbuch für Christliche Versammlungen*¹¹⁵ oraz *Reichslieder*. Najważniejszym kancjonatem niemieckich baptystów był *Glaubensstimme für die Gemeinden des Herrn*¹¹⁶, wydawany w Kassel. Drugim ze źródłowych baptystycznych śpiewników był *Evangeliums – Sänger*, publikowany przez wydawnictwo Oncken, także w Kassel. Wydawnictwo Bethel z Mandsbek, publikujące przebudzeniową literaturę (m.in. pisma R.A. Torrey'a), wydało bardzo popularny śpiewnik pt. *Rettungsjubel. Zum Gebrauch in Evangelisations- und Glaubens- Versammlungen*. Ruch Braci Plymouthkich (*Bruder Bewegung*) opublikował niewielkie *Geistliche Lieder*¹¹⁷. Z kancjonatów ruchu zielonoświątkowego przywoływano najczęściej *Pfingst-Jubel* wydany w Mülheimer. Warto zaznaczyć, że oba ostatnie śpiewniki miały nuty.

Pierwszy ukraiński śpiewnik na ziemiach zachodniej Ukrainy *Пісні Паломника*, wydano w roku 1920¹¹⁸. Opracował go I. Semenin. Dla całej Ukrainy przygotowano w 1924 roku ewangeliczny śpiewnik pt. *Арфа* (wydany w 1925 w Charkowie, w opra-

¹¹⁴ Szukając pierwowzorów, sprawdzano przede wszystkim śpiewniki prowincji kościelnych Pomorza, Śląska, Prus i Wielkopolski. Były to przede wszystkim: *Evangelisches Gesangbuch für Provinz Pommern*, Stettin 1917; *Schlesisches Provinzial Gesangbuch*, Wrocław 1910; *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910; *Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Unierte evangelische Kirche in Polen*, Posen b.r.w. Należy jednak przyznać, że stosunkowo rzadko pieśni trafiały do polskich kancjonatów bezpośrednio z wymienionych śpiewników.

¹¹⁵ Korzystałem z wydań z pierwszej połowy XX wieku ukazujących się w Strzegomiu (Stregau) nakładem Verlag Theodor Urban. Wydanie trzecie z 1911 roku miało 513 pieśni.

¹¹⁶ Był to obszerny śpiewnik opracowany w połowie XIX wieku, wielokrotnie wznawiany, wydanie dwudzieste z 1922 zawierało 702 pieśni.

¹¹⁷ Wydanie dziesiąte z 1925 roku sygnowane jest przez ośrodek Braci w Elberfeld. Zawiera 147 pieśni.

¹¹⁸ Historię wschodniosłowiańskich śpiewników przebudzeniowych rekonstruuje za wstępem do *Евангельский співаник віяроложення*, Chicago 1954.

cowaniu I. Efimowicza). Staraniami P. Oliszka wyszły we Lwowie trzy baptystyczne śpiewniki: *Голос Сіону* (Lwów 1930), *Арфа Сіону* (Lwów 1931), *Пісні спасених* (Lwów 1937). D. Garasewicz przygotował dwa śpiewniki: *Скарбничка* (Krzemieniec 1930) i *Псалмосіви* (Krzemieniec 1937 i 1939). Cieszyły się one szczególną popularnością wśród ewangelicznych chrześcijan i baptystów zachodniej Ukrainy. Wspomina- ne są na przykład przez Łemków, którzy przyjmowali zielonoświątkową duchowość u schyłku lat trzydziestych. Śpiewano z nich także długo po drugiej wojnie świa- towej¹¹⁹.

Nutowym śpiewnikiem był *Християнський співаник* (Łódź 1932), w opracowaniu L. Żabko-Potapowicza. Obszernym zbiorem obejmującym liczne ukraińskie edycje śpiewnikowe był *Новий християнський співаник* (Rawa Ruska 1935). Także w Ame- ryce Północnej emigranci wydawali ukraińskie śpiewniki ewangelikalne, jak np. *Хри- стиянський співаник* (Winnipeg 1942), pod redakcją P. Kindrata, czy wydana przez Kościół Prezbiteriańsko-Methodystyczny w języku ukraińskim, *Книга хвали* (Toronto 1922). Wiele anglosaskich pieśni ewangelikalnych zostało przejętych przez literaturę wschodniosłowiańską w śpiewniku pt. *Пісні радості* (Nowy Jork 1932). Poza zie- miami ukraińskimi wydano także *Пісні християн* w Niemczech w 1949 roku i *Пісні віри* (1939, 1943) w Argentynie. Obszernym zbiorem ewangelikalnych pieśni języka ukraińskiego (726 pieśni z nutami) był kancjonał pod redakcją L. Żarko-Potapowicza, wydany w Chicago w 1954 roku pt.: *Евангельський співаник віявлення* (podtytuł został sformułowany już w języku angielskim i brzmiał: *Ukrainian Evangelical Hymn Book*).

Omawiany obszar językowy jest szczególnie trudny do systematycznego opisu z ra- cji komunistycznych represji i ograniczeń, jakie dotyczyły wspólnoty ewangelikalne¹²⁰ w Rosji sowieckiej i spowodowały m.in. licencjonowanie działalności wydawniczej. Teksty pieśni przepisywano więc ręcznie lub na maszynie¹²¹. Należy także odnotować istnienie twórczości indywidualnej, która przyczyniała się do rozwoju i wzbogacenia repertuaru ukraińskich pieśni ewangelikalnych, a którą nie sposób skatalogować i ob- jąć w niniejszej kwerendzie. Przykładem niech będzie twórczość S. Byczkowskiego. Pierwszy zbiorek 40 własnych pieśni pt. *Пісні пробудження* wydał w Warszawie w 1941 roku. Śpiewnik ten, rozbudowany o inne pieśni tego autora i pieśni innych twórców, wydano w 1948 roku w Niemczech pt. *Рідна пісня на чужині*.

J. Prochanow był najważniejszą postacią ewangelikalnej pieśni języka rosyjskiego. Studiował na Zachodzie w szkole baptystycznej w Londynie oraz na Wydziale Teolo- gicznym Uniwersytetu Berlińskiego¹²². Spod jego pióra wyszło 650 oryginalnych pie- śni, a przełożył 413 utworów¹²³. Pierwszy zbiór, *Гусли*, ukazał się mimo sprzeciwu władz carskich w 1902 roku. W wydanym w 1923 roku w Łodzi przez Towarzystwo

¹¹⁹ Informacje za świadectwami starszych braci ze zborów w Legnicy, Gorlic i Wysowej.

¹²⁰ Interesującą próbą opisu tych środowisk są prace m.in.: W. Sawatsky'ego, *Soviet Evangelicals Science World War II*, Kitchener Scottsdale 1981; także A.Ch. Plänitz, *Die Liederhandschriften der Russland deutschen...*, dz.cyt., s. 61.

¹²¹ W zbiorach autora znajduje się m.in. przepisany ręcznie w roku 1948 śpiewnik *Псалмосіви* (bez karty tytułowej, 341 pieśni z dodatkami) oraz opracowany, przepisany na przebitkowym papierze maszynopis pt. *Сборник Духовных Песнопений*, b.d. i m.w., na który składa się 670 pieśni.

¹²² L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrześcijanie*, dz.cyt., s. 96.

¹²³ Dane za biograficznym artykułem E. Czajko, *Jan Prochanow w: Kalendarz Jubileuszowy 1963*, Warszawa 1962, s. 183.

Wydawnicze Kompas zbiorze *Духовные песни*, zebrał on 1233 pieśni. Zbiór utworzono poprzez wydanie w jednym tomie 10 zbiorów z zachowaniem ich wewnętrznej numeracji. W jednym zeszytcie połączono 10 wcześniej wydanych zbiorów J. Prochanowa i innych autorów. Były to w kolejności: *Гусли* (507 pieśni); *Песни христианина* (101 pieśni); *Тимпаны* (100 pieśni); *Кимвалы* (100 pieśni); *Заря жизни* (100 pieśni); *Песни первых христиан* (100 pieśni); *Свирель Давида* (100 pieśni); *Новые напевы* (75 pieśni); *Песни Анны* (pieśni dla kobiet – 30); *Песни глубины* (20 pieśni).

Po unifikacji ewangelicznych chrześcijan i baptystów w ZSRR, oficjalnym śpiewnikiem Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów był *Сборник Духовных песни* (Moskwa 1968), który zawiera 580 pieśni. We wstępie podkreślono, że powstał jako wybór z trzech tomów: wspominanych już *Духовных песни* zbiór (1233 pieśni ewangelicznych chrześcijan), baptystycznych śpiewników *Голос веры* i *Песни радости и победы*. W 1970 roku, prawdopodobnie na Zachodzie (świadczy o tym biblijny papier i brak miejsca druku), wydano *Духовные гимны и песнопения*, które zawierały 249 pieśni z nutami i z dodatkiem 30 pieśni dla dzieci i młodzieży. Śpiewnik ten był popularny wśród ukraińskich i łemkowskich pięćdziesiętników.

W literaturze angielskiej daleko trudniej wskazać kancjonały, które stały się wzorcem czy źródłami tekstów dla naszych ewangelikalnych pieśni. Z całą pewnością metodystyczne *Pieśni Nadziei i Wiary* czerpały z kancjonałów anglojęzycznych, ale po analizie spisu pieśni spostrzec można, że np. w wydaniu z 1970 roku znajduje się tylko 5 pieśni Ch. Wesleya i tyleż I. Wattsa – klasyków ewangelikalnej hymnologii. Jest to bardzo mało w porównaniu z wielkim zbiorem metodystycznych hymnów zawartym w *Hymns and Psalms*, a wydany w Londynie w 1983 roku po kilku latach pracy kościelnej komisji i zawierającym 888 hymnów i pieśni (tytuł nawiązuje do słynnego wydania J. Wesleya z 1737 roku). Jest to kancjonał będący sukcesorem edycji z 1933 roku, zbierający tamten śpiewnik i inne, mające charakter ekumeniczny, ale związane i popularne w kręgach ewangelikalnych. Jest to także zbiór, który zachowuje ciągłość, poczynając od kancjonału, który stał się na ponad wiek podstawowym śpiewnikiem metodyzmu – *Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodist* z 1780 roku.

Świadcstwa korzystania przez autorów polskich śpiewników ewangelikalnych z pieśni francuskojęzycznych są więcej niż skromne. Jedynie *Pieśni ewangeliczne* z 1939 roku wymieniają śpiewnik reformowanych ewangelików, wydany w Neuchatel – *Chants de Victoire*. Podobnie wyjątkiem jest śpiewnik *Chwalebna Pieśń* wydany przez Kościół Ewangelicznych Chrześcijan we Francji w Billy Montigny. Wśród wymienianych przez ten śpiewnik źródeł znajdujemy aż trzy francuskojęzyczne kancjonały: *Chants de Victoire*, *Ailes-de-la-Foi* i *Arc-en-ciel*.

Wśród autorów pieśni *Głosu Wiary*, *Śpiewnika Pielgrzyma* czy *Chwalebnej Pieśni* znajdujemy nazwiska twórców z wieku XVI, takich jak M. Luter, oraz z XVII stulecia jak Anioł Ślżak. Pojawiają się przedstawiciele niemieckiego pietyzmu w radykalnej postaci – G. Arnold, G. Tersteegen, M. von Zinzendorf. Wiele pieśni pochodzi od twórców anglosaskiego przebudzenia XVIII wieku, J. i Ch. Wesleyów, które sąsiadują z rosyjskimi pieśniami J. Prochanowa. Pieśni działaczy społecznościowych znajdują się obok pieśni zaczerpniętych ze śpiewnika Armii Zbawienia. W wielu kancjonałach znajdujemy adaptacje utworu Jana Kochanowskiego *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary*.

Ta różnorodność ma swoje granice. Dzieje kolejnych edycji *Śpiewnika Pielgrzyma* pokazały, jak poszczególne Kościoły ZKE starannie dbały o „swoją” zestaw pieśni. Zachowanie własnej tożsamości religijnej nie stało jednak w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu wspólnoty istniejącej ponad organizacjami kościelnymi.

Znajdujemy także pieśni wspólne ze światem katolickim. Najczęściej są to pieśni niebudzące teologicznych zastrzeżeń, np. kolędy *Bóg się rodzi* (HS 1949, nr 26) czy *Mędrcy świata monarchowie* (HS 1949, nr 33) lub najczęściej zamieszczana *Kiedy ranne wstają zorze* Franciszka Karpińskiego (HS 1949, nr 483; SP 1981, nr 660). Są to pojedyncze przypadki. Daleko większy jest udział pieśni ewangelickiej, która z oczywistych powodów częściej pojawiała się w śpiewnikach pietystycznych niż np. zielonoświątkowych, choć *Śpiewnik Pielgrzyma* (szczególnie jego wydania przed drugą wojną światową) miał także sporo wspólnego materiału z kancjonałami ewangelickimi. W omawianych śpiewnikach metodystycznych znajdujemy także pieśń do słów św. Franciszka *Przybądźcie z łądów* (PNW 1986, nr 92), której nie znają ówczesne śpiewniki katolickie.

Przełom XIX i XX wieku był świadkiem przyswojenia kanonu zachodniej ewangelikalnej pieśni do języka polskiego. Wśród wielu anonimowych tłumaczy znanych jest kilka nazwisk, których dorobek jest szczególnie rozległy. W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku byli to m.in.: P. Sikora, ewangelicki duchowny zaangażowany w ruch społecznościowy (52 pieśni własne lub tłumaczenia w PNW z 1986 roku), Jan Głajcar (1895–1971) oraz A. Hławiczka, których działalność kontynuowali: wspomniany już profesor K. Hławiczka (54 pieśni własne lub tłumaczenia w PNW z 1986), Katarzyna Tosiówna (*Pieśni Ewangeliczne*), J. Kajfosz, A. Bajko.

Wczesną recepcją idei ewangelikalnych wyróżniał się teren Śląska Cieszyńskiego jako typowej ziemi pogranicza. Tu powstały pierwsze wspólnoty pietystyczne i pierwsze zbory zielonoświątkowe i Braci Plymuckich. Wysoka kultura muzyczna sprzyjała procesowi spolszczania idei religijnych za pośrednictwem religijnej hymnodii. Wielką rolę odegrały w tym procesie wielokrotnie przywoływane w tej części postaci ks. P. Sikory i K. Hławiczki.

II. KREW JEZUSA – METONIMIA ZBAWIENIA

Protestancka cześć dla krwi Jezusa ma swoje korzenie w dolorycznej duchowości pasyjnej średniowiecza. W wiekach XIV–XV popularne były przedstawienia krwi ukrzyżowanego Chrystusa, zbieranej do kielichów przez pięciu aniołów czy wyobrażenie Jezusa w tloczni mistycznej¹. Zgodnie z zasadą *solus Christus*, sztuka protestancka skupiała się na zbawczej męce i śmierci Jezusa, a w sferze przedstawieniowej i słownej rozwijała cześć dla krwi Jezusa². Jako atrybut męki, a więc zbawczego dzieła Boga, była uznawana za godną szczególnego szacunku i medytacji. Jednak, wobec narastającego w potrydenckim katolicyzmie związku między czcią dla świętej krwi a kultem eucharystycznym i rozwojem kultu Bożego Ciała, protestantyzm dość powściągliwie posługiwał się motywem krwi jako wina eucharystycznego, a starał się przede wszystkim nadać obrazowi krwi Jezusa znaczenie i sens soteriologiczny, nie sakramentalny. Przelana krew Boga stawiała się w tej perspektywie przede wszystkim atrybutem dokonanej ofiary.

Należy zaznaczyć, że po dyspacie w Marburgu w 1529 roku, a następnie po zjednoczeniu szwajcarskiej reformacji wokół *consensus tigurinensis*, protestanci europejscy nie osiągnęli zgody co do jednolitej interpretacji Wieczerzy Pańskiej. W tym zaś kontekście pojawiał się najczęściej wątek krwi Jezusa. Główne pęknięcie protestantyzmu na nurt szwajcarski – reformowany i niemiecki – luterński, dotyczyło właśnie interpretacji najważniejszego z chrześcijańskich sakramentów. Luteranizm zachował wiarę w realną obecność krwi Chrystusa w winie eucharystycznym, a świat ewangelików reformowanych poszedł za interpretacją Kalwina, mówiącą o symbolicznej, duchowej komunii. Stąd krew Chrystusa pojawia się w pieśniach protestantyzmu także jako figura wina eucharystycznego, ale zdarza się to o wiele rzadziej niż w pieśniach katolickich, w których jest to symbolizacja dominująca.

W porównaniu z kancjonałami ewangelickimi, w śpiewnikach ewangelikalnych częstotliwość pojawiania się motywu krwi Chrystusa jest wielokrotnie większa. Podczas gdy w tych pierwszych temat ten jest obecny głównie w pieśniach eucharystycznych i pasyjnych, a w nowszych kancjonałach, także wśród pieśni ewangelizacyjnych, to w śpiewnikach wolnych Kościołów jest motywem wszechobecnym niemal w każdym rodzaju pieśniach, jedynym wyjątkiem są pieśni bożonarodzeniowe. Sami autorzy uznali, że jedną z cech wyróżniających literaturę przebudzeniową jest to, że teksty te

¹ H. Małkiewiczówna, *Interpretacja treści piętnastowiecznego malowidła ściennego z Chrystusem w tloczni mistycznej w krągach franciszkańskich w Krakowie*, „Folia historiae artium” t. VIII, Kraków 1972, s. 69–159.

² G. Spahr, *Kreuz und Blut Christi in der Kunst*, Weingartens, Konstanz 1962; H. Schneider, *Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit* w: TRE, t. 6, s. 740–742.

„wysławiają moc krwi Jezusowej”³. W najstarszym znanym polskim śpiewniku baptystycznym *Wesoła Nowina* z roku 1900, który liczył zaledwie 115 pieśni, motyw krwi Chrystusa pojawia się aż 39 razy, więc niemal w co trzeciej pieśni. Nie uwzględniamy tu obrazu strumienia łaski, który jest bardzo często synonimiczny względem krwi Jezusa. Wśród tych pieśni aż 21 zawiera wyraźny zwrot o „zbawieniu przez krew” lub „oczyszczeniu przez krew”. Śpiewnik ten był przekładem niemieckiego *Frohe Botschaft*.

Tym, co łączy wspólnoty, których śpiewniki są przedmiotem niniejszej analizy, jest przekonanie, iż właściwe chrześcijaństwo zaczyna się od nawrócenia, czyli od aktu wiary dojrzałego człowieka w odkupieńczy charakter śmierci Chrystusa. Do wspólnych zasad reformacji, która akcentowała zasadę *solus Christus* w dziele zbawienia, Kościoły wywodzące się z presbiterianizmu, baptyzmu i pietyzmu dodały konieczność przeżycia nawrócenia, w którym jednostka z pewnością osobistej wiary uzna swoje zbawienie właśnie w ofierze dokonanej na Golgocie. W nastawionych na ewangelizację kancjonałach ofiara i zbawienie dokonane przez Chrystusa były podstawowymi tematami pieśni. Krew stała się motywem pojawiającym się niezwykle często jako niemal synonim dokonanej ofiary.

Sakralne konteksty krwi

Sakralny symbolizm krwi jest znany większości religii i kultur⁴. Krew jest wszak ściśle związana z wykonywaniem ofiar, które są jednymi z najstarszych aktów religijnych ludzkości, jakie znamy, a początki praktyk ofiarnych sięgają paleolitu. Starożytni ludy semickie traktowały krew jako „nośnik siły” i „materialną postać życia”. Według staromezopotamskich podań, była ona elementem boskim w człowieku, powstał on bowiem z krwi bóstwa złożonego w ofierze. W późnosumeryjskim micie czytamy: „chcemy zabić bóstwa Lamma, a z ich krwi ludzkości dać powstać”⁵. Podczas taurobolii w kulcie Mitry i kriobolii w misteriach Attysa oczekiwano od krwi zbawczych skutków, a kąpiele we krwi oczyszczały adeptów tych misterii. Dla starożytnych krew była „materialną postacią życia”⁶.

Biblia poświadcza żywiony przez większość kultur szacunek wobec krwi. W Starym Testamencie krew (hebr. *dam*) jest ściśle związana z życiem (Rdz 9,4n), jest siedzibą życia: „Albowiem dusza wszelkiego ciała we krwi jego jest; a Ja dałem ją wam na ołtarz ku oczyszczeniu dusz waszych; bo krew jest, która duszę oczyszcza” (Kpł 17,11). Zakaz spożywania krwi wiąże się właśnie z przekonaniem, iż jest ona siedliskiem życia. W Księdze Kapłańskiej: czytamy „Bo duszą każdego ciała jest krew jego, która jest miastem duszy jego” (Kpł 17,14). Dusza – hebr. *nēpeš*, w innych przekładach

³ K. Hławiczka, *Przedmowa w: Harfa Syjońska*, Warszawa 1965, s. 5.

⁴ J.P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994 (autor, dedykując swoją pracę ojcu, mówi o nim, że „żył i umarł we krwi Chrystusa”).

⁵ Cytuję za: K. Lyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 71.

⁶ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, hasło *krew*, s. 95–96.

Biblii bywa zastępowana w tym miejscu słowem „życie”. Krew pełniła także wielką rolę w rytuałach ofiarniczych Izraela. Pojawia się też jako krew ofiarna służąca do prześlągania grzechów (Kpł 17,11), jako znak przynależności do Boga (Wj 29,20; Kpł 8,23) i jest też własnością Boga co poświadcza np. Jr 7,6; 26,15. Ofiara z krwi oczyszcza gminę i świątynię (Kpł 4; 5; 14; 16). Przez krew zwierząt przelaną w ofierze – tworzy się związek między Bogiem i Izraelem (Wj 24,4–8)⁷.

Przekonanie, że we krwi jest życie, znajdujemy także w Nowym Testamencie (gr. *haima*), który mówi o krwi Chrystusa jako o krwi Nowego Przymierza (1 Kor 11,25; Mk 14,25; Łk 22,20; Hbr 9,20). Pojawia się figura kielicha krwi Nowego Przymierza (Łk 22,20; Mt 26,28 i 1 Kor 11,25). Podobnie jak w Starym Testamencie funkcją krwi jest tu oczyszczanie z grzechów, ich zmywanie. Dotyczy to każdej krwi, jak i krwi samego Chrystusa (Hbr 9,22; Ap 7,14: „wybielili szatę w krwi Baranka”; oraz Obj 1,5 „który przez swoją krew uwolnił nas od swoich grzechów”). W Ef 1,7 krew jest darem odkupienia („W nim mamy odkupienie przez Jego krew”). W Liście do Hebrajczyków to dzięki krwi Chrystusa ludzie „wejdą do Miejsca Świętego” (Hbr 10,19). Krew Jezusa ma wyraźnie zbawcze właściwości, jako że „przez krew jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5,9). Krew staje się znakiem śmierci Chrystusa, a następnie znakiem jego osoby i nauki, jak np. w Dz Ap 5,28: „A oto napełniliście Jeruzalem nauką waszą, i chcecie na nas wprowadzić krew człowieka tego”. Biblia zna sformułowanie „ciało i krew”. W dzisiejszym rozumieniu krew jest częścią ciała, ale w czasach narodzin Nowego Testamentu oznaczała coś, co ludzkie, ożywioną cielesność.

Jak wspomniano, źródła protestanckiej czci dla krwi Chrystusa tkwią w starszej, przedreformacyjnej religijności. Średniowieczna literatura mistyczna docenia rolę krwi w procesie duchowego przemienienia człowieka. Jan Tauler, autor dzieła *Święta krew Jezusa*, w którym rozczytywał się M. Luter, a później G. Tersteegen, w jednym z kazań zwracał się do słuchaczy: „Jakże łatwiej mógłbyś usunąć swoją rażącą niedoskonałość i starego grzesznego człowieka, (...) jeśli nie przez przyjęcie prawdziwego Syna Bożego, Jego prawdziwego, żywego, Boskiego świętego Ciała, Jego świętej, obmywającej (twoje niedoskonałości) Krwi (...)”⁸. I choć mowa jest o krwi raczej w charakterze wina eucharystycznego, to ważny jest tu kontekst uświęcający krwi, obraz obmywania grzechów przez krew, który rozwinie później protestantyzm, odrzucając wiarę w przestoczenie wina w krew Boga (transsubstancjację). W interpretacji motywu krwi Jezusa możemy więc jak na razie wyróżnić dwa ujęcia: krew jako wino eucharystyczne oraz krew zmywająca grzechy, „zapłata”, jaką Bóg wniósł za ludzkie przewinienia. W wizji J. Taulera oczyszczenie i świętość dają kontakt z krwią obecną w sakramencie. Pamiętamy, że jest to ujęcie katolickie.

Wśród innych mistyków ze szkoły nadreńskiej o krwi pisał też Henryk Suzo. Wkłada on w usta Mądrości Przedwiecznej, wypowiedane z krzyża, słowa: „Oczyszczę cię wtedy wodą żywą, przyozdobię cię purpurą Mojej krwi, zjednoczę się z tobą, złączę cię ze Mną na wieki”⁹. Kolejny obraz u H. Suzo: „Z Jego rąk, nóg i boku tryskają źródła

⁷ O znaczeniu krwi w Biblii m.in. W.H. Schmidt, G. Delling, *Wörterbuch zur Bibel*, Hamburg 1971, s. 55–56; M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, New York 1970 (reprint 1923), s. 227–233; *Dictionary of biblical images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech an literary patterns of the Bibel*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998, s. 99–101. Szerzej o krwi w historii religii i tradycji chrześcijańskiej TRE, t. 6, s. 727–742; J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt.

⁸ J. Tauler, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1985, s. 250.

⁹ H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, przeł. W. Szymona, Poznań 1983, s. 136.

dła życia, zraszające całą ziemię, krynice niewyczerpanego miłosierdzia, nieskończonej mądrości, przeobfitej słodyczy i gorącej miłości oraz źródło życia wiecznego”¹⁰. Św. Katarzyna ze Sieny pisała: „Gdzież to dusza poznała tę godność, że jest zjednoczona i zmieszana z krwią Baranka, przyjmując chrzest święty z mocą krwi? W boku Syna mojego, gdzie poznaje ogień boskiej miłości”¹¹. Mówi ona o „czerpaniu mocy z krwi”. Św. Bonawentura w dziele *Mistyczny krzew winny* prowadzi medytacyjne rozważania kolejnych „wylań krwi Jezusa Chrystusa”¹².

Protestantyzm przejmując część tej motywiki i rozwija ją twórczo, czego przykładem jest słynny hymn św. Bernarda z Clairvaux, który wszedł do repertuaru pieśni pasyjnych reformacji, w przeróbce P. Gerhardta pt. *O Haupt voll Blut und Wunden* (*O głowo krwią zboczona*, ŚP 1981, 53; w kancjonalach ewangelickich – „O głowo coś zraniona”). Rozwijający się w potrydenckim katolicyzmie kult Bożego Ciała hamował jednak rozbudowane ewangelickie obrazowanie w tym kierunku. Krew stała się przede wszystkim atrybutem zbawienia, a znacznie rzadziej figurą o symbolice eucharystycznej¹³.

Przykładem różnic interpretacyjnych niech będzie dalszy rozwój średniowiecznego wyobrażenia tzw. Chrystusa w tłoczni mistycznej¹⁴. W świecie protestanckim interpretacja religijna tego wyobrażenia nie idzie w kierunku utożsamiania krwi Chrystusa z winem eucharystycznym, ale w stronę podkreślenia uniwersalnego wymiaru zbawienia. Świadczy o tym np. ołtarz z kościoła św. Jadwigi w Pszczynie z 1650 roku zawierający przedstawienie Chrystusa w tłoczni opatrzone nazwą „Alegoria odkupienia ofiarą Chrystusa”. Jak twierdzi J. Harasimowicz, ołtarz był unaocznieniem treści modlitwy postnej z *Agendy oleśnickiej*: „O Panie Jezu, my wielcy grzesznicy wierzymy i wyznajemy, iż krew i śmierć Twoja jest zupełną ofiarą i dostateczną zapłatą za (...) popełnione grzechy”¹⁵. Zauważmy, że z jednej strony, krew odsyła do śmierci jako jej znak czy zapowiedź, a z drugiej, w cytowanym fragmencie krew i śmierć stoją w pozycji niemal równorzędnej, wymieniane są jednocześnie. Pojawienie się tego typu figur językowych w XVII wieku może być interpretowane jako zapowiedź dokonanego za sprawą petyzmu wielkiego wzrostu znaczenia krwi Chrystusa w pobożności następnego stulecia. Proces ten dostrzegany jest w analizowanym zespole pieśni, w którym krew zdominuje obrazowanie idei odkupienia.

M. Luter w hymnie *Christ, unser Herr*, śpiewanym w Kościołach ewangelickich przed chrztem, jasno określa rolę krwi Chrystusa:

Das Aug allen das wasser sieht
Wie Menschen Wasser gießen

¹⁰ Tamże, s. 127.

¹¹ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, przeł. L. Staff, Poznań 1987, s. 128.

¹² Cytuję za św. Bonawenturą, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984; przeł. S. Kafel, s. 182–186.

¹³ O dziejach tego motywu zwięźle informuje m.in. H. Schneider, *Christi Blut in evangelischer...*, dz.cyt.

¹⁴ Przedstawienie to zostało wyczerpująco opisane przez H. Małkiewiczównę, *Interpretacja treści piętnastowiecznego...*, dz.cyt., s. 69–159.

¹⁵ J. Harasimowicz, *Słowo widzialne. Luteranizm górnośląski w zwierciadle sztuki w: Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym Śląsku*, Katowice 1993, s. 16.

Der Glaub im Geist die Kraft versteht,
Des Blutes Jesu Christi¹⁶.

Oko samo widzi wodę,
Kiedy ludzie wodę leją
Wiara w duchu widzi siłę
Krwi Jezusa Chrystusa¹⁷.

Badacz hymnów M. Lutra, O. Schliske, podkreślał, że M. Luter budował wagę krwi w dziele zbawienia na nowotestamentowym obrazie przebitego boku Chrystusa i wypływających zeń wody i krwi¹⁸. Luteranizm wierzy, że element wody związany jest symbolicznie z chrztem jako warunkiem zbawienia. Zatem droga do zbawienia człowieka to nie tylko konieczność chrztu wodnego, ale i metaforyczne „obmycie krwią”, które oddawała ówczesna ikonografia.

Ikonografię uzupełniało równolegle reformacyjne kazanie. Marcin Luter w *Postylli* pisał: „(...) krew Pana naszego Jezusa Chrystusa jako prawdziwego baranka wielkonoconego, ma nawet po śmierci moc i skuteczność; i ma płynąć, pokrapiać wierzących, a stojących przy krzyżu tak naznaczyć, że diabeł, śmierć i grzech zostawić muszą w spokoju wszystkich, którzy znak ten mają na swych czołach. Oto właściwość, moc i skuteczność krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, która nawet po śmierci trwa w kościele na zawsze”¹⁹. Widzimy, że w tym ujęciu uświęcająca moc krwi Chrystusa trwa ponad historią, a jej wpływ i znaczenie polega na obronie chrześcijan przed złem. Nieco wcześniej pisze M. Luter o krwi Chrystusa, że „nie skrzepła ona i nie ostygła”, plynie ona, „choć umarła”, a wszyscy, których pokropi, mają grzechy odpuszczone i są „dziećmi żywota wiecznego”²⁰. Tym razem ukrytym znaczeniem krwi staje się sama łaska. Ewangelickie ujęcie krwi Chrystusa uważa ją za alegorię samej łaski Boga. Krew odsyła do swojego „właściciela” i ma znaczenie w kulcie wyłącznie przez fakt owego „odsyłania”. Nie jest bowiem obiektem osobnej czci, religijnej *latrii*. W protestantyzmie religijny kult przynależy wyłącznie samemu Bogu i żaden wierny nie modli się do krwi, nie uznaje jej osobnej i oddzielnej (od Jezusa) mocy. Jeśli spróbujemy określić tę relację w kategoriach językoznawstwa, jest to metonimia Jezusa, bo dominująca relacja semantyczna nie jest podobieństwem jak w metaforze, ale przystawianiem. Jest przecież częścią tego, do czego odsyła.

¹⁶ Cyt. za: O. Schliske, *Handbuch der Lutherlieder*, dz.cyt., s. 55. W nowym kancjonale ewangelickim z 2002 roku zamieszczono tylko 3 strofy tego hymnu w przekładzie ks. E. Romańskiego „Za wolą Ojca”. W pierwszej strofie Chrystus w Jordanie „chciał ustanowić kąpiel swą /by grzech nasz był zmywany/ przy tym chciał zniszczyć i śmierć złą/ przez swoją krew i rany” (ŚE, nr 397). Motyw kąpieli we krwi także znany był w średniowieczu, por. łac. nieszpory Bożego Narodzenia *Jesu, redemptor omnium*: „(...) my skapani Twej świętej/ Krwi falą błogosławioną...”, cyt. za przekł. L. Staffa w: *Hymny brewiarza i sekwencje mszału*, Warszawa 1962, s. 66.

¹⁷ Przytaczam za przekł. Z. Mikolejki w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 398.

¹⁸ O. Schliske, *Handbuch der Lutherlieder*, dz.cyt., s. 60–61.

¹⁹ M. Luter, *Postylla domowa*, Cieszyn 1883, s. 817.

²⁰ Tamże.

Krew Wieczery Pańskiej

Nie tylko tradycja luterkańska podejmuje wątek krwi Chrystusa jako wina eucharystycznego. W ewangelikalnych śpiewnikach symbolizacja ta pojawia się w wyodrębnionych częściach, które zawierają pieśni śpiewane podczas Wieczery Pańskiej. W *Śpiewniku Pieśni Kościelnych* Kościoła Chrystusowego jest pieśń *Spragnieni dusz zbawienia*, w której znajdujemy słowa mówiące o „przyjmowaniu”, „spożywaniu” czy „piciu”:

W pokorze to uczujmy,
Serdecznie mu dziękujmy,
Że nam Swe ciało dawa
I swoją krwią napawa.
(ŚKCh 1947, nr 190)

W innym utworze, z tej samej części śpiewnika, zatytułowanym: *Jezusie oto bracia Twoi czytamy*:

Kto kochał Cię
Twą krew i ciało
Spożywał, Twą zabłyśnie chwałą.
(ŚKCh 1947, nr 193)

Interesujące, że w tej samej części znajdują się pieśni pasyjne, np. słynna *O głowo coś skrwawiona* P. Gerhardta. W *Śpiewniku Pielgrzyma* z roku 1981, w części pt. „Wieczera Pańska” (wydania przedwojenne tego śpiewnika tytułowały tę część – „Społeczność świętych”) znajdujemy pieśń *Serce, pójdź, w cierpieniu Pana*:

On naprawdę co dzień moim Jest,
gdy pod krwią Jego stoję,
On w pielgrzymce mej do nieba
Daje co dzień duszy chleba.
Ja posiadam Zbawiciela
Źródłem mego on wesela.
(ŚP 1981, nr 595; ŚP 1935, nr 290)

Obok typowej symboliki komunijnej, w której chleb eucharystyczny jest pożywieniem duszy, zwrot: „stoję pod Jego krwią” jest nawiązaniem do symboliki oczyszczenia, do tzw. Tablicy Łaski i Prawa. Przedstawienie autorstwa Łukasza Cranacha było wizualnym streszczeniem nowej teologii i stało się bardzo popularne w reformacyjnej polemice religijnej. Na dwu połączonych ze sobą tablicach Cranach przedstawia sceny reprezentujące, odpowiednio, Stary i Nowy Testament, czyli Prawo i Łaskę. Zakon symbolizuje scena nadania dekalogu Mojżeszowi, natomiast po stronie Łaski widzimy ukrzyżowanego Chrystusa. Z jego boku tryska krew, która pada strumieniem wprost na głowę stojącego pod krzyżem grzesznika. J. Harasimowicz wskazywał, że jest to jeden z podstawowych motywów ikonograficznych protestantyzmu²¹. Pojawiającemu się w różnych realizacjach przedstawieniu towarzyszył biblijny werset będący źródłem tego wyobrażenia z 1 J 1,7: „a krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego

²¹ J. Harasimowicz, *Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej reformacji 1520–1650*, Wrocław 1986, s. 42–43.

grzechu". Oczyszczenie przez krew Chrystusa stało się następnie bardzo popularnym motywem sztuki reformacyjnej, także w następnych stuleciach, co poświadczają jego liczne realizacje i odmiany. Przykładem może być pochodząca z XVI wieku akwaforta D. Coornherta przedstawiająca alegorię Wiary, która oczyszcza z piętna grzechu ludzkie serca płynające we krwi Chrystusa. Zbawiciel stoi tuż obok, wsparty o krzyż, a krew z jego przebitego boku strumieniem napelnia naczynie podtrzymywane przez symbole czterech ewangelistów²².

Wieczerza Pańska w nurcie ewangelikalnym jest zwykle interpretowana na sposób kalwiński (poza wywodzącym się z luteranizmu ruchem pietystycznym), a więc symboliczny, jako komunია duchowa. Nie ma tu miejsca na realną obecność Boga w chlebie i winie, ale, jak głoszą reformowane księgi wyznaniowe, wiarą przyjmujemy Chrystusa²³. W świecie ewangelikalnym wierność doktrynie kalwińskiej nie była powszechna. Pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego i wywodzący się z nurtu wolnych chrześcijan kaznodzieja, J. Mrózek, interpretując obrzęd Wieczerzy Pańskiej, wymieniał niemal wszystkie wątki znane z pietystycznej tradycji. Píše, że „jego [Jezusa – Z.P.] święta krew mówi mi o tym, że ja miałem umrzeć, a że On umarł zamiast mnie, abym ja mógł żyć. Tylko Jego krew może mnie ochronić przed śmiercią, już nie tą fizyczną, lecz śmiercią wielokroć straszniejszą, bo wieczną. Przez krew Chrystusa mamy odkupienie (...) [ona – Z.P.] oczyszcza nasze sumienie i omywa nas od grzechów. Te wszystkie (i jeszcze inne) rzeczy uprzytamnia nam Bóg przy piciu wina w czasie Wieczerzy Pańskiej”²⁴. Choć autor mówi o świętej krwi Jezusa, jednak rozumie wino eucharystyczne jako przypomnienie tamtej, a nie realną krew Boga.

Krew jako element motywiki akwatywnej

Krew jest płynem, stąd symbolika akwatywna jest w znacznej części tożsama z symboliką krwi. Krew, która wraz z wodą wypływała z boku Chrystusa, jest obecna w pieśniach jako wypływający spod krzyża strumień „wody życia”:

Ten strumień żywota, jak źródło ze skał,
Z Jezusa wytryska ci ran.
Za ciebie grzeszniku, za ciebie to dał
Swą krew wylać drogi twój Pan!
(ŚP 1981, nr 176)

J.P. Roux w swojej monografii o krwi zwraca uwagę, że chrześcijaństwo połączyło w tym samym przesłaniu krew i wodę w swej podwójnej wizji chrztu i eucharystii, które przynoszą odkupienie²⁵. Woda nie jest znakiem zbawienia, lecz częścią

²² Rycinę reprodukuje np. J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 326.

²³ Zob. *Katechizm Heideberski*, art. 11, przeł. G. Panko w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. Pasek, Kraków 1999, s. 79–81; *Konfesja Westminstera*, rozdz. 29 w: tamże, s. 124–126.

²⁴ J. Mrózek, jr., *Wieczerza Pańska w: Kalendarz jubileuszowy*, Warszawa 1963, s. 226–227. Z dalszych fragmentów jednoznacznie wynika, że spożywane podczas Wieczerzy wino nie jest krwią Chrystusa (mamy do czynienia ze zwingliąską wykładnią Wieczerzy).

²⁵ J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 338.

(i w sposób bardziej oczywisty) wiąże się z symboliką łaski Boga, owej mocy, która „spływa” ze strony *sacrum* na wiernego. Krzyż, znajdujący się w centrum świata przedstawionego bardzo wielu pieśni, staje się wówczas źródłem strumienia wody żywej, która jest alegorią łaski Bożej. Stale powracają czasowniki „zanurzam”, „napętniam” czy „zlewam”, które łączą pola znaczeń zarówno krwi, wody jak i łaski Boga oraz Jego mocy. Krzyż staje się drzewem życia i „źródłem” wszelakiego dobra²⁶. Zbawcza śmierć Boga jest „okupem” za grzech człowieka. W ofierze krzyża przelana została krew, która zmazuje następstwa grzechu pierwotnego. Treścią ewangelikalnej wiary jest głębokie przekonanie, że wyłącznie ofiara Chrystusa daje zbawienie, spłacając „odwieczny dług”. W pieśniach Ch. Wesleya, współtwórcy kanonu ewangelikalnej pieśni, znajdujemy połączone motywy krwi Chrystusa i krzyża jako drzewa życia, źródła zbawienia. Tu także krew Chrystusa jest wodą życia:

Jezus krwią spłacił nasz odwieczny dług;
Dla przebaczenia zadano mu rany;
Miłości ma, mój Panie ukrzyżowany!
Usiądźmy tu, pod jego świętym krzyżem,
Czerpajmy z wiarą – oto zbawczy źródło;²⁷

Drzewo żywota (krzyż) powstaje jako wyraźny antytyp drzewa rajskiego. O ile tamto sprowadziło na ludzi grzech, tak to przynosi mu wybawienie. W przytoczonym fragmencie woda symbolicznie łączy się z krwią, zwłaszcza w obrazie, w którym wypływają wspólnie z przebitego boku Chrystusa. Tak jak woda odsyła do niezbędnego w praktyce kultowej chrztu, tak krew odsyłała do Starego Przymierza (pokropienie Izraelitów ofiarną krwią przez Mojżesza) i Nowego – do krwi Chrystusa.

Do ewangelii św. Jana 4,14 („Lecz kto by pił onę wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki”)²⁸ nawiązuje obraz z pieśni *Radosne wołanie Jezusa* (incip. „Słyszałem Zbawcy wołanie”), w którym motyw ten może być interpretowany komunijnie:

Przyszedłem k'niemu i pilem
Ze źródła świętego;
Pragnienie duszy ustało
Przez drogą krew Jego.
(WN 1900, nr 106)

Podobnie, w pieśni *Znam strumień*, pojawia się figura wody życia pod postacią „strumienia żywota”:

Ten strumień żywota, jak źródło ze skał,
Z Jezusa wytryska Ci ran. (...)
kto pragnie, niech przyjdzie i pije z tych wód
(ŚP 1981, nr 176; WN 1900, nr 108)

²⁶ O symbolice akwaticznej m.in.: J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21, 1974, z. 1, s. 15–24; R. Jędrzejewski, *Symbol wody w religii chrześcijańskiej* w: *Symbol w kulturze*, red. G. Gluchowski, Lublin 1999, s. 75–87; wstęp w: J. Woźny, *Symbolika wody w prądziejach Polski*, Bydgoszcz 1996.

²⁷ Cyt. za: W. Benedyktowicz, *Bracia z Epworth*, Warszawa 1971, s. 176.

²⁸ O symbolice wody w tej ewangelii: L.P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield 1997.

Religijnej literaturze doby staropolskiej znana była cześć świętej wody wypływającej z boku Chrystusa. W pieśniach pasyjnych motyw ten łączy się ściśle (niemal się nakłada) z motywem krwi Chrystusa. Tak jest np. w pieśni *Krzyżu wierny i wyborny* (adaptacja łac. hymnu *Quo lavatur flumine*), w której oba motywy stoją obok siebie: „Krew sie woda wypuściła,/ która wszystko oczyściła”²⁹. Ścisły związek krwi i wody w literaturze pasyjnej podejmuje i rozwija twórczość ewangelikalna.

W jednym z najstarszych analizowanych śpiewników – w *Wesołej Nowinie* z 1900 roku – znajdujemy pieśń pt. *Jest święty źródół*, przedrukowywaną przez późniejsze zbiory pieśni w różnych wersjach tekstowych i znaną także z incipitu „Jest źródło”. Autorem angielskiego oryginału (*There is a fountain*) jest W. Cowper. Hymn stanowi klasyczną pieśń zaczerpniętą z tzw. *Hymnów Olneya* i zamieszczają ją najważniejsze kancjonały metodystyczne i baptystyczne XIX i pierwszej połowy XX wieku. Przytoczmy pierwszą zwrotkę oryginału oraz kilka różnych przekładów, by zobaczyć w jak różny sposób adaptowano tekst:

There is a fountain filled with blood
Drawn from Immanuel's veins;
And sinners, plunged beneath that flood,
Lose all their guilty stains³⁰.

Pierwszy raz pieśń ta pojawia się w 1900 roku w następującej wersji:

Jest źródół, z którego święta krew
Dla grzesznych sączy się,
Ten źródół czyni cuda wbrew
I koi zmartwienie.

(WN 1900, nr 10)

Przedwojenne wydania zielonoświątkowego ŚP dają jeszcze inną wersję:

Jest źródół, skąd tryska święta krew
na skutu grzechem świat;
ten źródół to cudów mnogich siew.
On zmywa grzechów ślad.
(ŚP 1923, nr 174; ŚP 1935, nr 143)

Wcześniejsze wydania tego kancjonału zamieszczały starszą wersję w przekładzie księdza P. Sikory, powstałą w środowisku pietystycznym, którą zawierała także HS:

Jest źródół, skąd święta tryska krew
Dla tych, co w grzechy brną;

²⁹ Cyt. za: *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, red. J. Nowak-Dłuzewski, Warszawa 1971, t. 1, s. 63.

³⁰ M.in. *The Baptist Church Hymnal*, London 1900, nr 19; *Baptist Hymnal*, red. W.H. Sims, Nashville 1956, nr 92; *The Methodist Hymn-Book*, London 1933, nr 201; *Hymns Ancient and Modern*, London 1924, nr 633 i in. W języku niemieckim, z którego pośrednictwa niewykluczone, że korzystano, przyswajając językowi polskiemu tę pieśń, brzmi ona następująco:

Es ist ein Born, draus heil'ges Blut
Für arme Sunder quillt,
Ein Born, der lauter Wunder tut
Und jeden Kummer stillt!
(Reichsharfe 1920, nr 166)

Ten źródł, to cud i życia siew,
Uleczy duszę mą.

(HS 1920, 1949, 1958; nr 163; PNW 1970, nr 339)

W pierwszym, idącym za językiem niemieckim bardzo chropawym przekładzie A. Gosiewskiego z 1900 roku, źródł krwi „czyni cuda”. W ŚP z 1923 roku „zmywa grzechów ślad”, a w ChP z 1948 roku „krew nasz gładząca grzech (...) cudownie nas obmywa z plam” (identycznie EwP nr 67). Natomiast w HS, w przekładzie ewangelickiego księdza pietysty, już tylko „uleczy duszę mą”, co można tłumaczyć podejściem do symboliki chrzcielnej zgodnie z tradycją luterąską. W ŚP z 1981 roku „święta krew” już tylko „ściera grzech”. Słowa o „cudownym” działaniu krwi znikają wyparte przez bardziej umiarkowane zwroty. Obraz obmywania w krwi jest jednak stały. Podaje go także stosunkowo najwmierniejszy przekład S. Kryńskiego, zamieszczony w kancjonale metodystycznym z 1987 roku:

Jest krwią wciąż tryskający źródł,
Z Emmanuela żył:
Gdy grzesznik w nim grzech skąpał swój
Wszelaką plamę zmył.

(PNW 1987, nr 136)

Pełny tekst tego hymnu krwi Chrystusa podajemy za ŚP z 1981 roku:

Jest źródło, skąd na grzeszny świat
Płynęła święta krew,
By zetrzeć grzechu każdy ślad,
Przejednać Boży gniew.
Ref. I dla mnie płynie krwi tej źródł
I mnie uzdrawia on,
Bo za mnie także Zbawca mój
Męczeński poniósł zgon.
I łotr na krzyżu we krwi tej
Zbawienia poznał cud,
Gdy Jezus wziął go w łasce Swej
Ze Sobą w rajski gród. Ref.
Baranku, dziś ta sama moc
Jest w drogiej Twojej krwi,
Więc ogień Ducha ześlij Sam,
Co życie daje mi. Ref.
Jam niegdyś także w grzechach był;
Krew Twa zbawiła mię,
Dlatego zawsze z wszystkich sił
Radośnie śpiewać chcę: Ref.
Ta krew po wszystkie moje dni –
To mego szczęścia źródł,
Więc pienie me niech zawsze brzmi:
Mnie kocha Jezus mój! Ref.
(ŚP 1981, nr 225)

Zwróćmy uwagę, że „moc Baranka” umiejscowiona jest we krwi. Widzimy, że jest nazwana „szczęścia zdrojem”, a łotr „poznał we krwi” zbawienie lub też, jak w przed-

ostatniej zwrotce, „krew Twa zbawiła mię”. Zwroty te odsyłają do podstawowej symbolizacji krwi, jaka pojawia się w pieśniach, czyli do ścisłego związku toposu krwi z obrazem zbawienia, jakie niesie w wierze chrześcijańskiej śmierć Chrystusa.

Bibl. Jag.

Krew obmywająca z grzechów

Ewangelikalnej i pietystycznej teologii znane jest pojęcie tzw. *Heilsweg* (drogi zbawienia, porządku zbawienia), czyli dawnego, łacińskiego *ordo salutis*. W interpretacji protestanckiej oznacza ono ustaloną kolejność etapów, w jakich dokonuje się zbawienie i uświęcenie człowieczego życia. Porządku świata ewangelikalnego różnią się między sobą, choć zasadniczy trzon pozostaje niezmienny: w centrum znajduje się nawrócenie, które prowadzi do odrodzenia (nowe narodziny) człowieka, a w rezultacie rozpoczyna się proces uświęcenia. Pieśniowym obrazom uświęcenia towarzyszy najczęściej motyw oczyszczenia przez krew. To znany historii religii paradoks, bo krew w rzeczywistości płami, a nie oczyszcza ani nie wybiela. Charakterystyczna dla Izraela symbolika zmaży, jako ekwiwalentu grzechu, analizowana obszernie przez P. Ricoeura³¹, jest zasadniczym tłem dla chrześcijańskiego obrazowania zbawienia jako obmywania owej plamy, zmaży, brudu symbolizującego grzeszność i ułomność ludzkiej natury. Stary Testament poświadcza go często, np. w Iz 6,5–7, Ps 51,3–4. Biblijną inspiracją ewangelikalnej pieśni jest tutaj często przywoływane zdanie z Izajasza: „W jego ranach nasze zdrowie” (Iz 53,5). Wspominany J.P. Roux zauważa, że obraz Jezusa jako źródła żywej wody, który był bardzo popularny w sztuce chrześcijańskiej od XV wieku, został utrwalony i stał się przedmiotem wielu mistycznych wizji, w których krew oczyszcza, a nie brudzi, jak np. obraz N. de Flüe oczyszczenia grzechów w zbiorniku krwi Chrystusa³².

Oczyszczenie z grzechów powinno być częścią uświęcenia ludzkiego życia, dlatego jawi się jako następujący po zbawieniu skutek i element uświęcenia. Obrazowo – krew jako dominujący symbol zbawienia, oczyszcza i uświęca podmiot liryczny pojawiający się w pieśniach. Ewangelikalni autorzy korzystają obficie z zespołu motywów wypracowanych przez najwybitniejszych protestanckich (i nie tylko) autorów doby staropolskiej. Część z tych starych pieśni, np. J. Kochanowskiego *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary*, jest z upodobaniem zamieszczana w kolejnych zbiorach. Przykładem niech będzie pieśń J. Trzanowskiego z HS:

Grzechy Ciebie stały
I Twój bok otwarty,
Tak obmyłeś nasze
Grzechy Swoją krwią
(...)
Krew Twa święta płynie
nam na pocieszenie
(HS, 1949, nr 55)

³¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 35–41.

³² Opisuje go J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 89.

Innym przykładem jednej ze starszych pieśni, zaczerpniętym z analizowanych śpiewników, jest pieśń Johanna Heinricha Schrödera (1667–1699), *Ach, potrzeba li jednego*, w której podmiot liryczny głosi, że „wyrównana moja droga,/ przez ofiarnej krwi twej zdroj” (PKB 1936, nr 136).

Jak już zaznaczono, ważnym etapem w rozwoju protestanckiej pobożności krwi Jezusa był pietyzm. Pietystyczne rozważania nad procesem uświęcenia chrześcijańskiego życia przyoblekano w literacką paralelę: oczyszczenie – uświęcenie, w której krew, jak wspomniano już wyżej, odgrywała ogromną rolę. „Geniusz pietyzmu”, jak historiografowie nazywali niekiedy hrabiego M. von Zinzendorfa, był wielkim czcicielem krwi Chrystusa³³. Kreśląc obraz nawróconego „nowego człowieka”, twierdził, że otrzymuje on swoją „sprawiedliwość” dzięki krwi Jezusa, przez nią zostaje „wymyty z grzechów”, tak że w rezultacie staje się „czysty jak niebo i anioł”³⁴. W swoim liście do króla Szwecji z 1735 roku, który jest zarazem wyznaniem wiary M. von Zinzendorfa, twórca osady Hermhut, powołując się na pisma Pawłowe z Nowego Testamentu, w artykule piątym pisał: „Krew Chrystusa czyni nas czystymi od wszystkich grzechów”³⁵. To właśnie od M. von Zinzendorfa oraz od przedstawicieli radykalnego pietyzmu (np. od Johanna Bengela, 1687–1752) można wywieść późniejszą neopietystyczną fascynację motywem wiodącej ku doskonałości „oczyszczającej krwi Jezusa”³⁶.

W metodystycznym kancjonale *Pieśni Nadziei i Wiary* z 1970 roku znajduje się pieśń M. von Zinzendorfa *Jezusa sprawiedliwość, krew*, która jest hymnem niemal w całości poświęconym krwi. Przełożył ją K. Hławiczka:

Jezusa sprawiedliwość, krew
Szatą ozdobną moją jest;
W niej się ostoję ja w dzień on,
Gdy wezwą mię przed Boży tron! (...)
Głosić dlatego zawsze chcę:
Jezusa krew obmyła mię
W krwi Jezusowej taka moc,
Że pierzcha szatan, grzechu noc.
(PNW 1970 i 1986, nr 193).

W powyższej pieśni znajdujemy także wątek krwi jako szaty zbawienia oraz moc, która kryje się we krwi. W innych pieśniach M. von Zinzendorfa, np. *Geist des Herren!*, we krwi obmywa się centrum duchowe człowieka – serce:

Ja, ich wasch' in seinem Blute
Mein beflecktes Herz und Kleid³⁷.

W pieśni *Ich wäre gerne*, znajdujemy obraz „codziennego” oczyszczania grzesznika przez krew: „Sein Blut, das reinigt, Und hält mich täglich rein”³⁸. Prócz

³³ Zwraca na to uwagę: J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*, Göttingen 1986, s. 171.

³⁴ M. von Zinzendorf, *Werke*, t. IV, t. 2, *Gemeinreden*, Hildesheim 1963 (reprint dzieła z 1749), s. 316.

³⁵ Niem. *Das Blut Jesu Christi macht uns rein von allen Sünden*. Tamże, przekład własny.

³⁶ Zob. m.in. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels Lehre vom Blut Jesu Christi*, *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 73/74, 1973/19, s. 22–46.

³⁷ M. von Zinzendorf, *Geistliche Gedichte*, dz.cyt., s. 61.

³⁸ Tamże, s. 148–149.

M. von Zinzendorfa (zob. m.in. PKB 1936, nr 334 i in.) wielu innych osiemnastowiecznych autorów szeroko korzystało z tego obrazowania, jak np. reformowany mistyk G. Tersteegen, którego wiele pieśni włączano do omawianych kancjonałów, a który często wykorzystywał paradoks jako środek wyrazu w swej twórczości:

Kto z Nim umiera – z Nim ożyje,
Z Jezusem będzie wiecznie żyć;
A kogo On swą krwią omyje –
W niebiańskiej chwale będzie lśnić.
(PKB 1936, nr 71)

Przytoczmy kilka innych przykładów:

Na krzyż, ma duszo skieruj wzrok:
Patrz na przebity Pana bok,
Z ran Jego płynie święta krew,
by obmyć wszelki świata grzech.
(GW 1973; nr 41, *Na krzyżu cierpiał Zbawca mój*)

Czyś już czysty w Jezusa krwi?
(ChP 1948, nr 68, *Czy zgładzony grzech Twój...*)

Jego krew obmyła mnie
(ChP 1948, nr 122, *Gdym nędzny, grzechów pełny...*)

Krew Jego oczyści cię ze wszystkich plam
(ChP 1948, nr 156, *Jakżem ja szczęśliwy...*)

Tyś za nas wylał najdroższą krew,
Obmyj nią, obmyj nasz straszny grzech
(GW 1973, nr 259, *Z tej biednej ziemi*)

Kto tę nadzieję chwali,
Być czystym, świętym chce
Ten w krwi Zbawcy swojego
Z grzechów umyje się
(WN 1900, nr 42, *Patrzcie co za miłość*, incip. „O, patrzcie co za miłość”)

Podmiot liryczny przybiera postać grzesznika, którego obmywa czy oczyszcza krew Chrystusa, dając mu zbawienie i wolność od grzechu. Przelana krew Boga staje się najcenniejszym „instrumentem” ofiarniczego, odkupieńczego aktu. Ów symboliczny obraz streszcza w poetyckim skrócie sens ofiary i cierpienia Jezusa na krzyżu. Wywodząca się z biblijnego obrazowania, a wspominana już kompozycja Tablica Łaski i Prawa Ł. Cranacha jest podstawą dla takiej organizacji świata przedstawionego:

Niech Twej świętej łaski siew,
Boku Twego woda, krew,
Spłynie na mnie, Zbawco dusz!
Zmaż grzech serca, pęta skrusz!
(GW, p. 288)

Jezusa krew, ten święty źródł
Oczyszcza serce me.
(ŚP, 1981, 269)

Więc szukam w krwi Twej zbawienia (...)
obmyje mnie w Twej krwi.

(WN 1900, nr 25, *Pełne zbawienie*, incip. „Panie, Twój miły głos”)

Główny temat pieśni – zbawienie – oddawany jest przez metaforę: „zbawienie to obmycie”. Nie do końca dotyczy to tylko krwi, bo symbolika akwaticzna nakłada na to porównanie obraz łaski – wody. Ale sam poetycki mechanizm uwalniania od grzechu pozostaje jednak ten sam: „On cię zbawi, On obmyje/ Wszystkie winy twe zakryje” (ChP 1948, nr 306, *O grzeszniku patrz jak marne*).

Poruszając się w kręgu symboliki oczyszczenia (także nawiązującej do języka mistyki), protestantyzm rozwija teologię uświęcenia wiodącą w stronę różnorodnych form religijnej doskonałości chrześcijanina i perfekcjonizmu. J.A. von Poseck (1816–1896) był współpracownikiem Johna Nelsona Darby’ego w przekładzie słynnej Biblii elberfeldzkiej. Znamy jego pieśń *Na Baranku ja spoczywam* (*Auf dem Lamm ruht meine Seele*), która weszła do *Reichsharfe* (nr 465), a stamtąd przejął ją *Śpiewnik Pielgrzyma*. Starszy przekład zamieszczany w pierwszych edycjach SP brzmi następująco:

Na Baranku moja dusza
Błogo odpoczywa wciąż,
Który wszystkie moje winy,
Swoją krwią pozmywał już. (...)
Już znalazło me sumienie,
Pokój, przez krwi jego prąd,
Który obmył i oczyścił,
W moim sercu grzechu trąd.

(ŚP 1923, nr 196)

W następnym wydaniu dokonano jednak niewielkich zmian. Zamiast „swoją krwią pozmywał już”, mamy „Jego krew już zmyła cna”, co jest także niefortunne językowo. Konieczność umieszczania jednosylabowych wyrazów na końcu linii powodowała, że autorzy i tłumacze z różnym szczęściem dobierali odpowiednie rymy i teksty, dość często chropawe pod względem literackim. Wersja ostateczna brzmi:

Na Baranku ja spoczywam
W błogim uwielbieniu trwam,
Bo krew Jego najzaczniejsza
Mnie obmyła z wszystkich plam. (...)
Już znalazło me sumienie
Pokój w Jego drogiej krwi.
Moc tej krwi zerwała pęta
I zwycięstwo dała mi.

(ŚP 1981, nr 306)

Usunięto słowo „pozmywał”, które, jak się zdaje, mogło być odbierane jako pochodzące z kręgu języka kuchennego. W niemieckim oryginale to krew Jezusa oddala ludzkie grzechy – dosłownie „czyni dalekimi”, przez nią zostają oddalone:

Alle, alle meine Sünden
Hat Sein Blut hinweg getan. (...)
Ruhe sand hier mein Dewissen,
Denn Sein Blut – o reicher Quell!

Hat von allen meinen Sünden
 Mich gewaschen rein und hell.
 (Reichsharfe 1920, nr 465)

W utworach autorów anglosaskich, obecnych w polskich kancjonałach, także znajdujemy ów motyw. Przywołajmy przykład pieśni W. Cowpera *Jest źródło* (ŚP 1981, nr 225; PNW 1986, nr 136, tytuł: *Jest krwią wciąż tryskający zdroj*) czy utwór napisany przez Augustusa Montague Toplady'ego (1740–1778) *Skało, którą rozwarł Bóg* (*Rock of Ages, cleft for me*):

Rock of Ages, cleft for me,
 Let me hide myself in thee;
 Let the water and the blood,
 From thy riven side which flowed,
 Be of sin the double cure,
 Cleanse me from its guilt and power.

Przytoczmy także polski przekład, w którym prawdopodobnie korzystano z pośrednictwa języka niemieckiego:

Skało, którą rozwarł Bóg,
 Skryj mnie w sobie pośród trwóg!
 Niech Twej świętej łaski siew,
 Boku Twego woda, krew
 Spłynie na mnie, Zbawco dusz!
 Zmaż grzech serca, pęta skrusz.
 (ŚP 1981, nr 211)

W następnych strofach pojawiają się znane już zwroty: „Odpuszczenie jest w Twej krwi” i „Chciej brud serca mego zmyć, bym w czystości Twej mógł żyć”. Pieśń *Co oczyszcza z grzechów mnie?* pochodzi ze zbioru rosyjskich pieśni J. Prochanowa (ChP 1948, nr 55; ŚP 1981, nr 723). Została napisana w formie nawiązującej do litanii i przynosi krótki przegląd motywy krwi: oczyszczenie z grzechów, pociechę, „otwiera drzwi raj”, przewycięzenie grzechu i świata. W pieśniach polskich autorów także pojawia się obmywająca krew, jak np. w utworze księdza P. Sikory:

Pokalane serce zmyłem
 Przenajświętszą krwią.
 (HS 1958, nr 250)

Eksploatowany przez autorów i tłumaczy pieśni wątek obmycia krwią nie dotyczy tylko jednostki – chrześcijanina – tożsamego najczęściej z podmiotem lirycznym. Niekiedy perspektywa rozszerza się i znajdujemy także motyw całego zboru obmytego we krwi Jezusa, jak np. w pieśni *Klejnoty Zbawiciela* (incip. „Gdy nasz Zbawca”). Zbór jest „we krwi świętej, nieskalanej obmyty cały” (WN 1900, nr 18).

Wybieleni przez krew

Proces oczyszczenia przez krew doprowadza do stanu czystości, obrazowanego symbolicznie przez motyw „wybielenia przez krew”, który jest literacką figurą oddającą stan religijnej doskonałości i nawiązuje do wersetu z Objawienia św. Jana 7,14: „I rzekłem mu: Panie! Ty wiesz. I rzekł mi: Cię są, którzy przyszedli z ucisku wielkiego i omyli szaty swoje, i wybielili je we krwi Barankowej”³⁹. W duchowości ewangelikalnej „wybielenie” jest alegorią oddającą wyższy stopień uświęcenia, oczyszczenia człowieka z grzechu. W samych tekstach „wybielenie” dość jednoznacznie odnosi się do dokonanego zbawienia, do skutków, jakie powoduje przyjęcie przez człowieka daru Chrystusowej ofiary.

W pieśni Erdmanna Neumeistera (1671–1756) *Jesus nimmt sie Sünder an*, powstałej w 1718 roku, a więc w czasach, gdy autor pozostawał pod wpływem petyzmu⁴⁰, znajdujemy ów motyw:

Mam tę ufnosć – choćby grzech
jako szkarłat był czerwony,
Może jednak przez Twą krew
Jako śnieg być wybielony.
Ja tej wiary chwytam się:
Jezus grzesznych przyjąć chce.
(ŚP 1981, nr 182, *Jezus grzesznych przyjąć chce*)

Ich bin ganz getrosten Muts:
ob die Sünden blütrot wären,
müssen sie kraft deines Bluts
dennoch sich in Schneeweiss kehren,
da ich gläubig sprechen kann:
Jesus nimmt die Sünder an.
(*Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 147)

W niemieckim oryginale jest mowa o mocy krwi, która potrafi krwistoczerwony grzech przemienić w śnieżnobiałą czystość. Posługiwanie się paradoksem (krew, która czyści) jest dla podmiotu lirycznego ilustracją Bożej wszechmocy. W innych pieśniach jej działanie rozciąga się na ludzkie życie. W kręgu niemieckiego petyzmu tworzył, zaliczany do jego radykalnego skrzydła, G. Arnold, u którego spotykamy wątek uświęcenia przez krew:

O, jak drogośmy kupieni,
Nie żyć według ludzkich praw,

³⁹ W purytańskim *Commentary on the Whole Bible* (1706–1721) opracowanym przez M. Henry’ego podkreśla się wyjątkową rolę krwi Baranka i przypisuje jej własność „oczyszczania krwi świętych” (czyli wiernych): „The means by which they had been prepared for the great honour and happiness they now enjoyed: they had washed their robes, and made them white in the blood of the Lamb (...). It is not the blood of the martyrs themselves, but the blood of the Lamb, that can wash away sin, and make the soul pure and clean in the sight of God. Other blood stains; this is the only blood that makes the robes of the saints white and clean”.

⁴⁰ W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 253. Motyw wybielenia jako oczyszczenia z grzechów podejmowany przez cytowaną niżej pieśń rozwija Ps 51.

We krwi Zbawcy wybieleni,
Możem żyć dla Bożych spraw.
(PKB 1936, nr 313)

Liczne ewangelikalne pieśni pochodzące z anglosaskiego kręgu twórców literatury przebudzeniowej wieku XIX podejmują to obrazowanie. Przytaczaną niżej pieśń *O Jezu, ja pragnę omyty być z plam*, napisał James L. Nicholson (1828–1876)⁴¹. Zwróćmy uwagę na pierwszą i czwartą zwrotkę:

O Jezu, ja pragnę omyty być z plam;
Zamieszkaj i króluj Ty we mnie już Sam!
Dopomóż, bym pozbył się bożków i zrzekł,
Krwia Twoją omyty był bielszy nad śnieg.
Ref. Tak, bielszy nad śnieg, o bielszy nad śnieg!
Krwia omyj mnie Swoją i wybiel nad śnieg! (...)
Ja czekam z tęsknotą, o Jezu Ty mój,
Przyjdź rychło i poświęć i z Sobą mnie spój!
Nie odszedł zawiedzion od Ciebie tu nikt.
Więc teraz mię wybiel we krwi Swej nad śnieg.

(ŚP 1981, nr 280; ChP 1948, nr 294; HS 1949, nr 170)

Odpowiednie zwrotki angielskiego oryginału brzmią następująco:

Lord Jesus, I long to be perfectly whole;
I want Thee forever to live in my soul.
Break down every idol, cast out every foe;
Now wash me, and I shall be whiter than snow.
Ref. Whiter than snow, yes, whiter than snow.
Now wash me, and I shall be whiter than snow. (...)
Lord Jesus, Thou seest I patiently wait,
Come now, and within me a new heart create;
To those who have sought Thee, Thou never saidst "No",
Now wash me, and I shall be whiter than snow⁴².

Nie znajdujemy tu ani słowa, które mówiłoby wprost o krwi. Pojawia się tylko figura obmywania z grzechu. W polskim przekładzie krew wybija się bardzo mocno na plan pierwszy. Niemal w identycznej szacie słownej pieśń ta zamieszczana była w pierwszych wydaniach ŚP. Należy jednak zaznaczyć, że w edycji ŚP z 1923 roku pojawia się odsyłacz do *Reichsharfe*, z którego zaczerpnięto nuty i prawdopodobnie tekst. W wersji niemieckiej (*Herr Jesu, ich wär' so gern heilig und rein*) krew jest jednak obecna, zwróćmy uwagę na refren: „Weiser als Schnee! Ja, weiser als Schnee, ja weiser als Schnee! O wasch' mich im Blute jetzt weiser als Schnee!”⁴³. Każda z pięciu zwrotek kończy się wezwaniem „wasch mich im Blute jetzt”. Niemieckie środowiska ewangelikalne były bardzo ważnym wzorem dla polskich tłumaczy. Trzymali się oni wiernie wersji pieśni ze śpiewników, które znali lepiej, czyli niemieckich, a angielskie oryginały stopniowo wprowadzano w prace redakcyjne nad tekstami. Pamiętajmy, że przekład był swobodną parafrazą oryginału. W pieśni Francisza Ridleya

⁴¹ Starsze śpiewniki mylnie podają, że autorem jest H. von Niebour.

⁴² Oryginał cytuję za śpiewnikiem Joyful Songs No. 4, Philadelphia 1872.

⁴³ *Reichsharfe*, Striegau 1920, nr 341. Ten kancjonał używany przez neopietystyczny ruch *Gemeinschaftsbewegung* podaje, że tekst został przejęty z baptystycznego *Frohe Botschaft*.

Havergala (1836–1879) *Tobie tylko, Panie Jezu* także znajduje się motyw wybielenia przez „przenajświętszą” krew:

Pragniesz z serca wykorzenić
Moich żądz zabójczy siew;
Wiem, że szaty me wybieli
Twa przenajświętsza krew.
(ŚP 1981, nr 421)

W przytaczanych fragmentach „wybielenie” oznacza w dość oczywisty sposób uświęcenie i uwolnienie od grzechu. Strumień krwi można uznać, podobnie jak wodę, za obraz łaski, która znosi ludzki grzech i oczyszcza wierzącego. Ciemność zamienia się w jasność, brud w czystość – wewnętrzną i zewnętrzną. Tylko przez uznanie krwi za synonim (czy znak) zbawienia można wyjaśnić, wiążąc myślenie teologiczne z obrazowym, ów paradoks zawarty w figurze oczyszczenia przez krew. Chodzi o symbol zbawienia albo, zgodnie ze starotestamentową wykładnią krwi jako życia, o samego Jezusa. Krew ma większy ciężar zmysłowości, jest bardziej plastyczna i wieloznaczna. Działa mocniej na wyobraźnię, odsyłając do wyrazistych przykładów ze Starego Testamentu. Grzeszność człowieka, jak pokazywał P. Ricoeur w *Symbolice zła*, ma dość powszechną symbolizację w postaci zmywu i nieczystości⁴⁴. Stąd krwawa ofiara Chrystusa, która w chrześcijańskiej koncepcji soteriologicznej znosi (zmywa) ów brud, łączy „archaiczną wiarę w złowrogą moc przelanej krwi” z nowym myśleniem o jednorazowej, uniwersalnej ofierze Syna Bożego. Podkreślmy, że dla protestantyzmu ofiara Chrystusa była wydarzeniem jednorazowym. Znosząc jego „powtarzalność” w ofierze mszy, protestantyzm osiągał swój cel, jakim było przywrócenie centralnej pozycji Chrystusa. Zauważmy, że w przytaczanych powyżej pieśniach pojawia się czas przyszły. Uwzględniając ewangelizacyjny charakter wielu pieśni, można przyjąć, że mówienie o przyszłym „obmyciu we krwi” odnosi się do tych członków śpiewającej kongregacji, którzy są jeszcze przed nawróceniem, a więc przed aktem zbawiającej wiary. Akt ten w duchowości ewangelikalnej ma charakter przełomowy, momentalny. Za taką interpretacją przemawiają pieśni, w których podmiot zwraca się wprost do „odbiorcy”:

Czy zgładzony grzech twój, serce nowe już.
Czy Zbawiciel cię obmył w swej krwi?
Czy grzechowi zaprzestałeś służyć już?
Czyś już czysty w Jezusa krwi?
Ref. Czyś omyty we krwi?
W Zbawiciela świętej krwi?
Czy twe szaty wybielone, jasne już?
Czyś omyty w Jezusa krwi?
(ChP 1948, nr 68, *Czy zgładzony grzech twój*)

Motyw wybielenia szat we krwi buduje szerszą metaforę „zbawienia jako obmycia”. Powtarzane w cytowanej pieśni pytania są wezwaniem dla słuchaczy będących jeszcze przed nawróceniem, a chrześcijan nawróconych stawia ją w roli zbiorowego podmiotu lirycznego. Obrazy oczyszczenia, obmycia i wybielenia są plastycznym opisem stanu będącego ich udziałem. Ciekawym zabiegiem stosowanym przez autorów

⁴⁴ P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, dz.cyt., s. 30–31.

pieśni jest pojawiający się czasami tryb oznajmujący, mocno podkreślany stwierdzeniami: „wiem, żeś zbawiony” lub „mam tę ufność”. Retoryczne pytanie z ostatniej z cytowanych strof niesie ze sobą wyraźne wezwanie do osiągnięcia stanu pewności. Echem odbijają się tu możliwości perfekcjonistycznej interpretacji ewangelikalnej czy petystycznej doktryny.

Zbawienie przez krew

W ewangelikalnych kancjonałach zachowały się nieliczne średniowieczne hymny, a wśród nich *Te Deum Laudamus*, przypisywany św. Ambrożemu, w którym znajduje się jeden z najstarszych zapisów formy zbawienia „przez” lub „we” krwi: „Przeto prosimy Cię, wspomagaj sługi, które najdroższą krwią odkupiłeś” (PNW 1970, nr 450). Metonimia zastosowana w tym hymnie ma wzorce biblijne, o których już pisaliśmy, i w całym piśmiennictwie chrześcijańskim ma ona trwałe miejsce. Wątek ten na stałe wszedł do literackiej topiki, a wiek XVIII radykalnie rozwinął go w twórczej inwencji.

Autorem, który wydatnie przyczynił się do rozwoju piśmiennictwa skupionego na krwi Chrystusa w duchowości protestanckiej, był wspomniany już M. von Zinzendorf. Jego *Blut- und Wundentheologie* wywarła przemożny wpływ na ukształtowanie się katalogu podstawowych kontekstów, w jakich pojawia się krew Jezusa w analizowanych śpiewnikach. Autorzy niektórych opracowań mówią wprost o „obsesji” krwi i ran Chrystusa⁴⁵ – tak jest u M. von Zinzendorfa, ale i w całym ruchu hernhuckim. W petystycznym śpiewniku *Pieśni Królestwa Bożego* (będącym polską adaptacją *Reichslieder*) została zamieszczona pieśń M. von Zinzendorfa potwierdzająca tę szczególną cześć dla krwi Chrystusa:

Przy haśle tem pragniemy trwać
I mocno w wierze przy Nim stać:
„Chrystusa droga, święta krew,
To nasza chluba i nasz śpiew!”

Zasada nasza zawsze brzmi:
„Zbawienie jest w Baranka krwi!”
ta wiara będzie wiecznie trwać,
Dopóki ziemia będzie stać. (...)

Nad szklanem morzem głos ten brzmi
Z ust świętych ku wieczystej czci:
„Nas ocaliło tylko to,
Że krew Baranek przelał Swą”.

(PKB, 1936, nr 334, *Dopóki Jezus jest nasz Pan*)

Można powiedzieć, że w analizowanych śpiewnikach krew Chrystusa nie symbolizuje zbawienia, symbol jest bowiem wieloznaczny, ale staje się tegoż zbawienia niemal

⁴⁵ B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 292. O M. von Zinzendorfie jako o ewangelickim kontynuatorze mistycznej tradycji Zachodu także: F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christumystik...*, s. 339–343.

alegorią. Jest podstawowym aspektem dokonanego zbawienia, obrazem, który w udany sposób łączy łaski Chrystusa i pasję w jej fizyczności i realności⁴⁶. Zbawienie we krwi ściśle wiąże się z oczyszczeniem przez krew. Przytaczana pieśń akcentuje obecność w historii znaczenia, jakie niosła ze sobą przelana krew Boga. M. Brecht zauważa, że w poglądach niektórych przedstawicieli radykalnego petyzmu ów realizm obecności Chrystusa, poprzez działanie w historii jego krwi, nieświadomie zbliża te poglądy do katolickich ujęć, np. ofiary mszy świętej⁴⁷. *Formuła Zgody* (cz. II, 8.59), komentując werset 1 J 1,7 dowodzi, że krew Chrystusa oczyszcza chrześcijan *per modum efficaciae*. Przytoczmy szersze wyjaśnienie z tekstu: „Jan w tym miejscu mówi o tym, że w dziele usprawiedliwienia oczyszcza nas od grzechu nie tylko Boska natura w Chrystusie, lecz również krew Chrystusa w sposób skuteczny”⁴⁸. Uważa się, że fragmenty te mogły dać podstawę i przyzwolenie dla szczególnego traktowania krwi Chrystusa w ewangelickiej, a szczególnie petystycznej duchowości. Interpretacja taka przekładała się na poetyckie obrazowanie. W ewangelikalnych śpiewnikach, w procesie literackiej hiperbolizacji, krew Chrystusa stała się podstawowym obrazem pasji, a tym samym – środkiem zbawienia, jego medium.

W tym miejscu naszych rozważań istotne jest dostrzeżenie efektu, że osiągnięcie społeczności z Bogiem uwarunkowane zostało byciem pod „osłoną przelanej krwi”. Najdoskonalsza ofiara Chrystusa trwa, ale w ten sam sposób trwa w dziejach „działanie” Jego krwi. Ponad historią unosi się „zasłona mocy” krwi Chrystusa. Zbawienie oznacza wejście pod jej wpływ. Soteriologia została zilustrowana plastycznym słownictwem związanym z fizycznością wcielonego Boga. W pieśni *Wezwanie do duchowej pracy* (incip. „Idźcie do winnicy”) znajdujemy apel Jezusa o „chrzest krwi”:

I za cię też byłem mą krwią ochrzczony,
Którą jesteś wiecznie już odkupiony.
(WN 1900, nr 75)

W innej pieśni – *Uczucia pod krzyżem* (incip. „Gorzko zawsze płakał”) – przez krew i święte rany podmiot liryczny wejdzie do nieba:

O, ja z Tobą już zjednany,
Twa krew gładzi grzechy me;
I przez Twoje święte rany
Wejdę w niebo ja do Cię.
(WN 1900, nr 79)

Ponownie widzimy, że zbawienie następuje „przez krew”, a powtarzana metonimia, jeśli uznamy, że jest to literacki obraz zastępujący postać samego Chrystusa, staje się stałym elementem obrazowania, tracąc swą funkcję retoryczną. O procesie tym

⁴⁶ Zob. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels...*, dz.cyt. Brecht, opisując poglądy Bengela, wykazuje, jak ów wymiar realności krwi odgrywa u niego wielką rolę. B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 93–94, pisząc o M. von Zinzendorfie, mówi z kolei o zorientowanej na „zmysłowość” (*Sinnlichkeit*) pobożności hermuckiej.

⁴⁷ M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels...*, dz.cyt., s. 26. Z kolei u M. von Zinzendorfa B. Dohm wykazał podobieństwo motywu zaślubin krwi Chrystusa z ziemią podczas ofiary Golgoty z katolicką pieśnią pielgrzymkową (dz.cyt., s. 301). Podjęty zostaje tutaj przez ojców literatury ewangelikalnej znany literaturze mistycznej motyw duchowych zaślubin.

⁴⁸ *Formuła Zgody z 1577*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej, s. 184.

możemy mówić tylko ze względu na częstotliwość tego zwrotu w omawianej twórczości. Znajdujemy go w bardzo wielu pieśniach, w postaci, w której pojawia się np. w utworze *Cześć Barankowi* (incip. „Już świat jest zwyciężony”):

I ja jestem zbawiony
Mój Jezu, przez Twą krew. (...)
Mój Jezu, przez Twą krew,
Bo wejść w niebo Twoje,
Mój Jezu, przez Twą krew.
(WN 1900, nr 100)

Choć obraz zbawienia „przez rany”, „przez krew” jest wierny biblijnej relacji o zbawieniu (por. np. Rz 5,9 i inne glossy przytaczane na wstępie tej części), to w porównaniu z kancjonatami ewangelickimi, nie mówiąc już o katolickich, koncentracja uwagi na krwi jest wyraźnie widoczna. Właśnie intensyfikacja tego obrazowania powoduje, że krew uznajemy za synonim odkupienia w ewangelikalnych pieśniach: „Nas zbawia Jezusa krew” (ChP 1948, nr 75, *Dla Zbawcy walczyć będziemy...*), „My mamy już zbawienie przez Zbawcy świętą krew” (ChP 1948, nr 225, *My mamy już zbawienie...*). Zauważmy, jak często krew pojawia się w przytaczanych zwrotach w narzędniku (kim? czym?), np. „Jak błogo zbawionym być Twą, panie, krwią” (ChP 1948, nr 143, *Jak błogo zbawionym być...*; HS 1958, nr 235; ŚKCh 1947, nr 117; ŚP 1981, nr 293):

Jak błogo zbawionym być Twą, Panie, krwią,
Głęboko w niej mogę skryć
Nieczystość swą.
Zatopi on tu chytry wąż,
Zgaśł grzechów żar,
Więc wielbię gorąco wciąż
Łaskę bez miar.

Jeżeli w Biblii krew oznacza życie, to zbawienie przez krew może oznaczać zbawienie przez oddanie życia. W ewangelikalnej pieśni doloryczne obrazowanie przesłania tę symbolizację, choć można także przyjąć, że mamy do czynienia z literackim tropem. Dokładniej mówiąc albo jest to metonimia, jeśli uznamy, że mowa jest o krwi jako o „narzędziu” zamiast wytworu, albo synekdocha (*pars pro toto*)⁴⁹, gdy krew potraktujemy jako „część całości”, przy czym jest to dość dosłownie pojmowana synekdocha, gdyż krew pełni w tekstach rolę Boga – zbawia. W toku rozwoju literatury poświęconej czci dla krwi Jezusa w wiekach XIX i XX, motyw ten pojawia się w powstających wówczas ewangelikalnych ruchach religijnych zgodnie z realistycznymi wyobrażeniami XVIII wieku.

J.N. Darby, twórca Braci z Plymouth, w swoim osobistym wyznaniu wiary przyznawał, że „wejście do świętości mamy dzięki Jego krwi”⁵⁰. Inny XX-wieczny duchowy spadkobierca Braci, O.J. Smith, w dziele *Ewangelia, którą głosimy*, kreśląc głębokie zepsucie natury ludzkiej, żądał zastosowania, podobnie jak w najcięższych choro-

⁴⁹ Dyskusję teoretyków literatury, czy synekdocha jest częścią metonimii, czy osobnym tropem literackim sygnalizowano we wstępie w przypisach dotyczących obu tropów.

⁵⁰ Cytuję za: M.S. Weremchuk, *John Nelson Darby*, Bielefeld 1988, przekład Z. Pasek, s. 253. O ruchu braterskim zob. Rozdział II, s. 50–51.

bach „chirurgicznego skalpela, najcięższego środka i jedynie skutecznego – krwi Chrystusa”, uzasadniając, iż „prócz krwi Chrystusa nie ma bowiem innego środka zaradczego”⁵¹. Na zakończenie przytoczył pieśń:

Grzechu niczym się zmyć się nie da,
Tylko krwią Jezusa!
Nic nie znaczy ma zasługa
Tylko krew Jezusa.

Pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego i cytowany już J. Mrózek, przedstawiciel nurtu braterskiego, napisał: „jeżeli możemy mieć społeczność ze świętym Bogiem i Chrystusem, to tylko pod osłoną przelanej krwi nowotestamentowego Baranka Wielkanocnego”⁵². Zwrot „pod osłoną” koresponduje z symboliką ochrony i bezpieczeństwa, jakie daje krew Chrystusa.

Krew jako szata zbawienia

Odmianą figury zbawienia we krwi jest obraz krwi jako „szaty zbawienia”. Przytoczmy jako ilustrację tego motywu pieśń M. von Zinzendorfa, w której „zbawienie w krwi” i wyobrażenie „szaty zbawienia” pojawiają się wymiennie:

Chrystusa sprawiedliwość, krew, –
To szata ma, mój strój i śpiew;
W nią odzianego przyjmie Bóg,
Kiedy przekroczę niebios próg. (...)
Jezusa krwi, mi odtąd wciąż
Pociechą i nadzieją bądź!
W niej żyć, umierać pragnę ja,
Bo to zbawienna wiara ma.
Gdy przyjdę Doń, nie będę miał
Swych własnych zasług ani chwał!
Grzesznikiem przed Nim nazwę się,
A jego krew ocali mię. (...)
Dopóki żyję w świecie tym,
Tak wierzyć pragnę w sercu mym:
Zbawienie mam w Chrystusa krwi,
Tak Słowo Boże mówi mi.
(PKB 1936, nr 151, *Chrystusa sprawiedliwość, krew*)

W niemieckim oryginale motyw ten pojawia się w pierwszej i ostatniej zwrotce:

Christi Blut und Gerechtigkeit,
Das ist mein Schmuck und Ehrenkleid;
Damit will ich vor Gott besteh'n,
Wann ich zum Himmel werd' eingeh'n (...)

⁵¹ O.J. Smith, *Ewangelia, którą głosimy*, Warszawa 1963, s. 86.

⁵² J. Mrózek, jr., *Wieczera Pańska*, dz.cyt., s. 227.

Ich will nach meiner Gnadenwahl
 Hier fleissig steh'n in's Wundenmaal,
 Und droben prangen in dem Kleid
 Dein's Blutes und Gerechtigkeit⁵³.

„Paradować w stroju Twojej krwi i sprawiedliwości” – to dosłowny przekład fragmentu ostatniej strofy. Obrazowanie polskiej pieśni jest tym razem ostrożniejsze, bardziej powściągliwe. Pomija dosłowność, choć w pierwszej z polskich strof znajdujemy odpowiednik niemieckiej wersji. Uczniem A.H. Franckiego był J.H. Schröder, który napisał pieśń *Eins ist not! Ach Herr, dies eins (Jedno jest potrzebne, Panie)*, szatę zbawienia można wziąć „przez krew”. W oryginale liczy ona dziesięć zwrotek. W polskim przekładzie znajduje się tylko pięć (po pierwszej, szósta i następne).

I jedynie przez krew Twoją
 Mogę wziąć zbawienia strój.
 Tyś Sam wykupienie zgotował mi Panie,
 Gdyś życie na krzyżu Swe położył za mnie;
 Tam szatę zbawienia zdobyłeś mi,
 Dla której ma wiara na wieki się lśni.
 (ŚP 1981, nr 339)

Oryginalna otwierająca strofa brzmi:

Jesu, es muß mir gelingen
 durch dein heiliges, teures Blut.
 Die höchste Gerechtigkeit ist mir erworben,
 da du bist am Stamme des Kreuzes gestorben;
 die Kleider des Heils ich da habe erlangt,
 worinn mein Glaube in Ewigkeit prangt⁵⁴.

Motyw szaty zbawienia zaczerpnięty został prawdopodobnie z Izajasza: „Weselać, weselić się będą w Panu, a dusza moja rozraduje się w Bogu moim; bo mię oblókł w szaty zbawienia, a płaszczem sprawiedliwości przyodział mię, jako oblubienica ozdobnego chwałą, i jako oblubienicę ozdobioną w klejnoty swoje” (Iz 61,10). Symbolika krwi łączy się tutaj z motywem chwały Bożej. Dodajmy, że motyw szaty zbawienia znany był sztuce średniowiecznej. W dziele H. Memlinga *Ołtarz Sądu Ostatecznego* z około 1470 roku znajdujemy wizerunek aniołów, którzy ubierają nagich ludzi wchodzących do bram raju w szaty zbawienia.

Krew jako rękojmia bezpieczeństwa

Mówienie o krwi zmywającej winy prowadzi wprost do literackiego rozwinięcia tego motywu w postaci stanu czystości, spokoju, sytuacji pewności zbawienia, bezpieczeń-

⁵³ Pieśń *Christi Blut und Gerechtigkeit* cytuję za: M. von Zinzendorf, *Geistliche Gedichte*, red. A. Knapp, Stuttgart und Tübingen 1845, s. 135. Podobnie w innej pieśni tegoż: *Geist des Herren*, w której obok szaty zbawienia mamy zwrot, że wierni są *erworben*, „nabyli” krwią Chrystusa; za: tamże, s. 61.

⁵⁴ W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 181.

stwa. Słowa te zwykle występują w pieśniach jako konsekwencja i następstwo „obmycia krwią”⁵⁵ i przybierają różne formy obrazowe, np. kryjówki czy schronienia. Krew Jezusa traktowana jako „rękojmia zbawienia” staje się jednym z gwarantów pewności zbawienia. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie piśmiennictwa kalwińskiego, z którego wyrasta znaczna część duchowości ewangelikalnej. Prezbiteriańska w duchu Konfesja Westminsterka z 1646 roku oraz oparte na niej Londyńskie Wyznanie Wiary baptystów z roku 1689 (w rozdziale XVIII „Pewność Łaski i Zbawienia”), opierają pewność zbawienia właśnie na „krwi i sprawiedliwości Chrystusa”⁵⁶. W ewangelikalnej pieśni pewność zbawienia i krew Chrystusa ściśle się ze sobą łączą⁵⁷. Przytoczmy kilka fragmentów:

Tę pewność mam,
Że Pan mię zbawił,
Bo za mnie przelał drogą krew.
(GW 1973, nr 152, *Tę pewność mam*)

K. Royówna przedstawia w przytaczanej niżej pieśni moment nawrócenia. Kreśli obraz „świętych ran”, z których spływa „cudny spokój”:

Tu pokój z onych górnych stref
Ogarnia serce moje;
W ten zbawczy zapatrzony znak,
Ciężary składał swoje.
Gdym oto progi Jego mąk
Przekroczył jasno lśniące
(GW 1973, nr 178, *Kto miałby dla mnie ulgi zdroj*)

Przekroczenie „progu mąk” to synonim nawrócenia, decyzji o przyjęciu zbawienia, która w protestanckiej perspektywie jest darem Boga. Należy zaznaczyć, że bardzo często w kontekście krwi pojawia się wątek pokoju (czy spokoju) duchowego. W pieśni *Panie, jam Twój* (incip. „Panie, jam Twój”) znajdujemy figurę „odpoczywania w ranach” Jezusa:

A przez wiarę mnie dałeś szczęścia dział;
Spoczywam więc już, Jezu w ranach Twoich
(WN 1900, nr 70, *Panie, jam Twój*)

⁵⁵ Analizująca postawy wobec śmierci A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci*, dz.cyt., zwraca uwagę na wielką rolę przypisywaną pocieszeniu, jakie niesie ze sobą ofiara Chrystusa w przedśmiertnych rozważaniach i pieśniach pogrzebowych. W jednej ze staropolskich protestanckich pieśni zaczynającej się od słów: „Książę żywota, Panie...” czytamy: „A kiedy się krew moja/ Wszystka we mnie zsiędzie/ Niechże Krew święta Twoja/ Lekarstwem mym będzie” (s. 138).

⁵⁶ Cyt. za: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, dz.cyt., s. 111–112, tekst *Konfesji Westminsterkiej* przeł. R. Łudzień.

⁵⁷ O rozwoju idei pewności zbawienia: Z. Pasek, *Pewność zbawienia w protestantyzmie*, „Studia Religiosa” 1995, z. 28, s. 131–143. Powiązanie idei eschatologicznej z soteriologiczną, co czyni protestantyzm, jest gruntem owej pewności. Pisząc o „protestanckim odczytaniu” Nowego Testamentu, mamy więc na myśli np. taką jego wykładnię, jaką współcześnie zaproponował R. Bultman, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, który na s. 525 pisze o „pewności nadziei ugruntowanej w śmierci Chrystusa, »zabitego Baranka«, którego krew zbawia i oczyszcza” („Die Gewißheit der Hoffnung gründet im Tode Christi, des »geschlachteten Lammes«” (Obj 5,6,9; 13,8), „dessen Blut erlöst und reinigt” (Obj 5,9; 7,14).

Ów opisywany w pieśniach stan przebywania z Bogiem jako odpoczywania, znany jest z Nowego Testamentu m.in. Hbr 3,11; 3,18; 4,1; 2 Tes 1,7 czy 1 P 4,14: „Jeżeli was łąą dla imienia Chrystusowego, błogosławieni jesteście, gdyż on Duch chwały a Duch Boży odpoczywa na was, który względem nich bywa bluźniony, ale względem was bywa uwielbiony”. Nawrócenie w doktrynie ewangelikalnej oznacza także uwolnienie od zależności od Zakonu, prawa, czyli uczynków. To jądro protestanckiego nauczania przedstawione w wersji przebudzeniowej:

Już bez zakonu, szczęśliwe życie!
To nam darował nasz Pan obficie,
Chrystus wybawia od grzechu nas,
Krew Jego jest na wieczny czas.
(GW 1973, nr 180, *Już bez zakonu*)

Nie zawsze sens tych słów odnosi się do rzeczywistości eschatologicznej. Przytaczana strofa rozpoczyna się od stwierdzenia terażniejszego: „Już bez zakonu”. Często w pieśniach działanie krwi jest pokazywane w kontekście dokonanego zbawienia („krew Jego jest na wieczny czas”). Terażniejszy stan podmiotu lirycznego to zbawienie i uwolnienie od grzechów. Czas śpiewu jawi się jako czas zbawienia. To dodatkowe podkreślenie terażniejszości kształtuje wyobrażenie, iż to właśnie podczas śpiewu dokonuje się wszystko to, o czym śpiewamy.

Wiarą i miłością zdobim życia bieg,
Krwią Chrystusa zmyci, bielsi ponad śnieg.
Tą ufnością mocni, nućmy wdzięczny śpiew...
(ŚP 1981, nr 599, *Bracia ogłaszajcie*)

Jedną z funkcji czynności kultowych jest uobecnienie Boga, Jego przybliżanie, wielbienie i tworzenie modlitewnego kontaktu z Nim. Sens protestanckiego nabożeństwa to nie tylko odesłanie (przez Słowo) do początku, napomnienie, umocnienie, wyznanie wiary czy ewangelizacja. W świetle treści ewangelikalnych pieśni jest to także – poprzez słowne przywołanie biblijnych obrazów – uobecnienie samego zbawienia, czasu zbawienia. W przypadku wspólnot ewangelikalnych śpiew pełni rolę słownego środka, dzięki któremu wierni „przenoszą się” poprzez tekst pieśni w czas święty.

Krew Chrystusa, jako motyw ściśle związany w analizowanych tekstach z aktem zbawczej ofiary, została w literackiej obróbce poddana procesowi intensywnej hiperbolizacji. Jak widzimy w licznych pieśniach, zaczyna pełnić funkcję alegorii dokonanego zbawienia, co podkreślane jest sformułowaniami sugerującymi kryjącą się w niej moc ochronną: „Patrz na Jezusa/ Krew Jego kryje cię” (ŚP 1935, nr 331; ChP 1948, nr 54 *Ciemne się chmury piętrzą*) lub w pieśni *Jako gołębia chyż...*: „tak mój pragnie duch znękany/ w Jezusowe skryć się rany” (ŚP 1935, nr 245; ChP 1948, nr 152; HS 1958, nr 315). Gdy szukamy biblijnych źródeł dla tego obrazu, przypomina się fragment Starego Testamentu z Wj 12,7n, w którym Izraelici namaszczają odrzwia swych domów krwią zabitego baranka, a ta staje się dla nich ochroną, bo jak mówi Pan: „(...) ujrawszy krew, minę was, że nie będzie u was plaga ku zatraceniu, gdy będę zabijał w ziemi Egipskiej”. Spotykane są także obrazy dość nietypowe, w których personifikowana krew może pełnić w świecie przedstawionym rolę, którą w wierze katolickiej pełni np. anioł stróż:

O, ta krew, ta droga krew,
 Zgładza grzech i Boży gniew!
 Strzeże mnie i w wąpień noc
 Tej drogiej krwi cudowna moc.
 (ŚP 1981, nr 269, *Jezusa krew, ten święty zdroj*)

Oczywiście, sugerowany przez teksty i osiągnięty przez podmiot liryczny, a dokonany przez krew, stan wewnętrznej czystości jest darem Boga, a nie zasługą człowieka. Tak twierdzili zarówno niemieccy pietyści, jak i J. Wesley oraz jego następcy. Z opisaniami stanów czystości sąsiadują wszak inne, mówiące o grzeszności człowieka. Podmiot liryczny, obok pozycji grzesznika pod krzyżem, bardzo często przyjmuje rolę pielgrzyma dążącego do celu lub osoby borykającej się z różnymi przeciwnościami. W tle obecna jest także cała symbolika brudu i grzeszności. Człowiek w perspektywie protestanckiej jest bowiem jednocześnie grzesznikiem i zbawionym przez śmierć Chrystusa. Należy podkreślić, że w ewangelikalnej pieśni szeroko obecna symbolika krwi zawsze odsyła do idei „bycia zbawionym”, do pewności, „bezpieczeństwa”, czasem wręcz wolności od grzechu. Często odrywa się od swego dopełnienia.

Najnowsze nurty ewangelikalne uzasadniają, już poza śpiewnikami i poetyckim światem literackiej hiperboli, możliwość uzyskania chrześcijańskiej doskonałości mocą krwi Chrystusa. Idee perfekcjonistyczne pojawiają się w gronie polskich zwolenników W. Branham⁵⁸ oraz wśród Braci Norweskich, którzy w latach siedemdziesiątych pozyskali zbór Stanowczych Chrześcijan w Wiśle Malince. Przywołajmy także *Faith Movement* (w Polsce upowszechniło się określenie: Ruch Wiary), który głosi, że prócz wiary w soteriologiczny sens ofiary Jezusa, niezbędne do zbawienia jest także wyznanie, czyli głośna artykulacja. Bez tego uzupełnienia nie może dopełnić się akt zbawczy. W jednej z publikacji tego ruchu, autorstwa baptystycznego kaznodziei J. Osteena, podane zostały przykłady formuł, którymi można posługiwać się przy „wyznawaniu”. Jedna z nich zaczyna się słowami: „Jestem okryty KRWIĄ BARANKA! Pan idzie przede mną! Jezus jest we mnie. Anioł Pana ochrania mnie. Podo mną jest odwieczne ramię Pańskie. DOBROĆ I ŁASKA TOWARZYSZĄ MI PRZESZ WSZYSTKIE DNI ŻYCIA MEGO”⁵⁹. Czy mamy przykład przejścia zleksykalizowanej biblijnej metafory (dokładniej: metonimii) w inny rodzaj mówienia? Wszak język poezji ma pod względem semiotycznym inny charakter niż język wyznania wiary. Referencyjność poezji jest pod znakiem zapytania, chyba że ponownie uwzględnimy skutki procesu leksykalizacji i dydaktyczny charakter pieśni. Ale zaznaczmy, że tak poezja, jak i język religijnego *credo* protestantyzmu są ściśle osadzone w Biblii. O ile jednak poezja swobodnie rozwija hiperbolizację motywu krwi Jezusa (usprawiedliwioną swą literackością), i doprowadza ów motyw aż po obrazowe opisy stanów doskonałości, bezpieczeństwa, ochrony i zaklęcia, to obecność tego w wyznaniach wiary czy w pismach ewangelizacyjnych pojawia się tylko w radykalnych formach ewangelikalnej duchowości.

⁵⁸ W. Branham, znany i sławny kaznodzieja, a także uzdrowiciel amerykański, podczas wygłoszonego 19 I 1965 roku kazania powiedział: „prosimy Cię, Panie, abyś sprawił, byśmy poznali dzisiaj, że wszyscy nasi nieprzyjaciele zostali pokonani, nie wyłączając śmierci. Jesteśmy więcej niż zwycięzcami w Nim, gdyż On nas umiłował, oddał siebie za nas i obmył nas swoją krwią”, za: W. Branham, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Wola Piotrowa 1991, s. 6.

⁵⁹ J. Osteen, *There is a miracle in your mouth*, w anonimowym przekładzie, *Moc twego...*, dz.cyt., s. 26. Wyróżnienia tekstu – za oryginałem.

Moc krwi

Niekiedy w pieśniach pojawiają się fragmenty, mówiące o „mocy krwi”. Krew Boga staje się zmaterializowaną kratofanią *sacrum*. Przestaje być atrybutem czy rekwizytem, a staje się instrumentem zbawienia, niemal równoznacznym z samą śmiercią Chrystusa. We krwi jest przecież Jego życie. Oddanie życia zostaje obrazowo przedstawione przez przelanie krwi. Przytoczmy dwie pieśni:

Moc grzechu mnie nie trwoży,
Bo w Nim mam życia źródło.
Oczyścił mnie grzesznego
Przez moc Swej świętej krwi,
Bym wolny był od złego
Otworzył prawdzie drzwi.
(GW 1973, nr 77, *Owieczką jam Chrystusa*)

Pieśń ta Jezusa sławi,
Moc dziwną Jego ran;
zwiastuje, że ratunek
Zupełny grzesznym dan.
(GW, nr 319, ŚP 1981 nr 621, *Zwycięska, jasna rzesza*)

Ostatni fragment pochodzi z pieśni Fredy von Bethmann-Hollweg (1842–1916) pt. *Es pilgert durch die Lande*. W niemieckim oryginale słowo „moc” pojawia się w innym kontekście: „das Lied von Jesu Wunden,/ von Jesu Sieg und Macht”⁶⁰. Dosłowny przekład brzmiałby: „pieśń o ranach Jezusa, o Jego zwycięstwie i mocy”. Polski tłumacz przypisał jednak moc nie Jezusowi, lecz Jego ranom. To właśnie one mają „moc dziwną”. Chociaż można zinterpretować ów motyw jako literacką synekdochę – mówi się wszak o „części zamiast całości”, lecz z drugiej strony to, jakże dorywcze, obrazowanie posługuje się zwrotami, które pod względem struktury językowej nie różnią się od struktur egzorcyzmu. Oczyszczenie z grzechów dzieje się bowiem „przez moc (...) świętej krwi”. Ewangelikalni autorzy mogą wskazać na osadzenie figury oczyszczenia przez krew w Biblii, ale zwróćmy uwagę, że nad takim mocnym akcentowaniem krwi unosi się przede wszystkim duch Starego Testamentu (życie we krwi), a w daleko mniejszym stopniu Nowego Testamentu. Najważniejszą glossą jest List do Rzymian, w którym autor mówi o Jezusie: „którego Bóg wystawił ubłaganiem przez wiarę we krwi Jego, ku okazaniu sprawiedliwości swojej przez odpuszczenie przedtem popełnionych grzechów w cierpliwości Bożej” (Rz 3,25)⁶¹. Przypomnijmy także przytaczany na wstępie niniejszej części fragment „Daleko tedy więcej teraz usprawiedliwieni będąc krwią jego, zachowani będziemy przezeń od gniewu” (Rz 5,9). Krew jest tu narzędziem usprawiedliwienia, synonimem ofiary i motyw ten, powtarzany w wielu pieśniach, nadaje krwi cechy soteriologicznego „instrumentu”.

⁶⁰ W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 276.

⁶¹ BT: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi”; Vulgata: *per fidem in sanguine ipsius*; King James Version podaje: *through faith in his blood*. Katolicki słownik teologiczny K. Rahnera w haśle „krew” komentując ów fragment, zaznacza, że nie chodzi tu o jakieś „magiczne myślenie o mocy krwi”, ale o „zapożyczenie ze Starego Testamentu” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 195).

I módl się wraz z nimi. Wzywaj mocy krwi,
Aż Pan ich szczęsnymi dowiedzie w swe drzwi
(ChP 1948, nr 134, *Idź, osusz łzy swoje...*)

My z rodu księcia wszystkich ziem
Przez moc Chrystusa krwi...
(ChP 1948, nr 224, *My do ojczystych stron...*)

W pieśni *Już bez Zakonu* w pierwszej strofie znajdujemy fragment:

Już bez Zakonu – o błogie życie!
Jezus wolnością darzy obficie,
On doskonale tu zbawia nas,
Ma moc krew Jego po wszystek czas.
(ŚP 1981, nr 268; GW 1973, nr 180)

Autorem tego utworu był popularny kompozytor przebudzeniowych pieśni, Amerykanin, P.P. Bliss. Wersja zielonoświątkowa ze *Śpiewnika Pielgrzyma* nieco różni się od baptystycznej z *Głosu Wiary*. Oba przekłady są wierne oryginałowi tylko do drugiej linijki:

Free from the law, O happy condition,
Jesus has bled and there is remission,
Cursed by the law and bruised by the fall,
Grace hath redeemed us once for all.

Zauważmy ponownie pracę tłumacza czy redaktorów. W oryginale tym, co zbawia, jest łaska, w adaptacji zielonoświątkowej – „moc krwi” Jezusa, a w baptystycznej 3 i 4 linijka brzmią: „Chrystus wybawia od grzechu nas,/ Krew Jego jest na wieczny czas”. Przekład baptystyczny jest wierny wersji z 1900 roku z *Wesołej Nowiny* (nr 41, tytuł *Raz na wieczny czas*, incip. „Z zakonu wolny”). Zaznaczmy, że *Wesoła Nowina* była przekładem z niemieckiego baptystycznego śpiewnika *Frohe Botschaft*. Krew pojawia się także w przekładzie z rosyjskiego śpiewnika Ewangelicznych Chrześcijan – z *Гы-ли* (1924, nr 54). Sformułowanie „krew Jego jest na wieczny czas” to kolejny przykład odsyłania do wiecznego „teraz” religijnego trwania w wierze. Dla chrześcijanina krew Chrystusa staje się źródłem mocy. Samo słowo „moc” wraca wielokrotnie w kontekście ochrony i zabezpieczenia podmiotu lirycznego, jak np. w pieśni Elizy Edmunds Hewitt (1851–1920) – „W dzień i w nocy ochraniaj mnie/ Mocą Twojej drogiej krwi” (ŚP 1981, nr 284, *O, strzeż mnie Panie*; ChP 1948, nr 322).

Zauważmy, że krew pojawia się ponownie w narzędniku jako „instrument” zbawienia. W świecie przedstawieniowym tej poezji staje się obrazową ilustracją soteriologii oraz opieki nad nawróconymi wiernymi. Jako symbol Chrystusa jest podmiotem hymnów sławiących świętość i moc samego Boga. Na nowotestamentową treść świata przedstawionego tych pieśni mocno nakłada się starotestamentowa symbolika krwi. Jeśli bowiem przyjmujemy prawdę, że krew jest związana z życiem, to krew Chrystusa ma dla chrześcijan wartość szczególną. Chodzi wszak o Jego własne życie. Prócz zbawienia, krew staje się także symbolem życia samego Chrystusa. Wśród pojawiających się w pieśniach różnych metonimii Boga krew dominuje niepodzielnie, jak w refrenie pieśni, którą napisał Lewis Ellis Jones (1865–1936):

O, jest moc, moc, o, przecudna moc
 W świętej krwi, w świętej krwi.
 O, jest moc, moc, zwycięstw pełna moc
 W świętej Zbawicielowej krwi!

(ŚP 1981, nr 285, *Pragniesz przekleństw swych grzechów się zbżyć*)⁶²

W oryginalnym tekście tej pieśni także znajdujemy obraz mocy, jaka zawarta jest we krwi Chrystusa (*There is Power in the Blood*), ale zauważmy, że jest to stosunkowo późna pieśń – powstała niemal równocześnie z najstarszymi polskimi śpiewnikami. Drugi okres, w którym możemy odnotować rozwój pobożności związanej z krwią Chrystusa po XVIII wieku, to przełom XIX i XX stulecia. Był to czas aktywności *Holiness Movement* w świecie anglosaskim, a w niemieckim protestantyzmie doba rozwoju baptyzmu oraz neopietystycznego *Erweckungsbewegung*. Polskie śpiewniki stanowią kontynuację zjawisk, które dokonały się w całym ewangelikalnym świecie.

Obie cytowane wyżej pieśni oraz inne, mówiące o mocy krwi, w analizowanych śpiewnikach są zamieszczane głównie w częściach o uświęceniu (w wypadku ŚP część tę nazwano „Poświęcenie”, ale dotyczy tego samego pojęcia, ang. *Holiness*, niem. *das Heiligung*). Użycie słowa „moc” odsyła do podstawowego dla każdego aktu religijnego uczucia zależności i ogarnięcia przez *sacrum*. Używając terminologii religioznawczej, jest to podstawowe doświadczenie kratofanii. W wielu przypadkach to skupienie się na motywie „mocy krwi” można interpretować jako przejaw intensywnego doświadczenia łaski Boga. W ewangelikalnej teologii zostaje ona wyjednana poprzez przelanie krwi Chrystusa, ale w poetyckim skrócie dochodzi do autonomizacji krwi jako przedmiotu religijnej czci – *latrii*. Mowa jest wyraźnie o „przenajświętszej krwi” (ŚP 1981, nr 223), „przedrogiej” (ŚP 1981, nr 265), a w niektórych pieśniach pojawiają się w literackiej formie chrześcijańskiego wezwania prośby czy zaklęcia (używamy tego zwrotu ze względu na stosowany niekiedy tryb rozkazujący). Zobaczymy skutki pokropienia krwią w pieśni *Tron łaski* (incip. „To miejsce miłe”):

Moc złego uchodzi z tych stron,
 O krwią skropiony łaski tron!
 (WN 1900, nr 95)

W pieśni *Wstańcie i śpieszcie do boju* (incip. „Wstańcie, wstańcie i śpieszcie”) mowa jest wyraźnie o ściąganiu z nieba mocy Zbawcy, bo „za was płynęła krew”:

Lecz bać się nic nie trzeba,
 O idźcie z wiarą wbrew,
 Moc Zbawcy zciągacie z nieba,
 Za was płynęła krew.
 (WN 1900, nr 69)

Wyrwany z kontekstu powyższy tekst może mieć jednoznacznie magiczny wydźwięk. Pewna swoboda, jaką daje autorom świadomość literackiego mówienia o zbawieniu i szukanie coraz „mocniejszych” środków literackich i obrazów, prawdopodobnie prowadzą do formułowania zwrotów, które możemy uznać jako „mowne zachowania magiczne”⁶³. Krew Boga umożliwia wiernym „życie bez lęku”, życie z dala od

⁶² Inne przekłady to np.: PNW 1986, nr 358, gdzie znajdujemy odsyłacz biblijny do cytatu z 1 P 1, 18–19 o wykupie krwią Chrystusa jako Baranka.

⁶³ A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne...*, dz.cyt.

mocy grzechu i zła. Kontekst konfesyjny wyklucza przyjęcie magicznej interpretacji tych zwrotów.

Pieśni poświadczają proces hiperbolizacji wzorca biblijnego oraz oryginalnych tekstów, które niejednokrotnie ekspresyjnie wzmacniano i rozbudowywano. Powszechną praktyką było stosowanie peryfrazy oryginału i dość swobodne trzymanie się wzorca. Celem było wypełnienie funkcji dydaktycznej, pouczającej oraz ukazanie w literackim obrazie jądra chrześcijańskiego przesłania. Poetycka wyobraźnia twórców podsuwała im zwroty idące coraz to dalej w sile literackiego i równocześnie ewangelizacyjnego oddziaływania.

Obok „wyznania wiary”, ewangelizacja, czyli pozyskiwanie dla nowego religijnego myślenia, dla nawrócenia, jest podstawową funkcją tej literatury. Można powiedzieć, że zborowy wspólny śpiew tych tekstów nie tylko „wraża” wiarę wspólnoty, ale także „ustanawia” językowy świat, w obrębie którego znajdują się wierni po nawróceniu. Topikę krwi Jezusa można znaleźć także w języku pozapieśniowym⁶⁴. To, co w pieśniach może być uznawane za poetycką metaforę, w tekstach budujących staje się „dosłowne”. Ta sama motywika jest używana przez niektóre ewangelikalne nurty w funkcji referencyjnej, a nie ekspresyjnej.

Należy także dodać, że zwroty, które można określić jako „mowne zachowania magiczne”, pojawiają się w najstarszych śpiewnikach i wersjach tekstów. W nowszych, z drugiej połowy XX wieku, są poprawiane, aby wyeliminować jakąkolwiek możliwość podobnej „magicznej” interpretacji religijnego działania.

Mistyka krwi

Ewangelikalne i przebudzeniowe pieśni czerpały wzorce, poza Biblią, także z tradycji piśmiennictwa mistycznego. Protestantka mistyka stara się unikać sugerowania możliwości zmysłowego kontaktu z *sacrum*. Fragment z Listu do Galatów „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20) jest fundamentem protestanckiej mistyki. To biblijna podstawa do „wyniszczenia” siebie na rzecz Boga. Jednostka rezygnuje z własnego „ja”, by jej wnętrze duchowe mógł wypełnić Bóg. Znajdujemy więc obrazy grzesznika ginącego „pod” krwią (*vide* Tablica Prawa i Łaski) w podobny sposób jak stary człowiek, który ginie po nowych narodzinach. W syntetycznej wizji motywy te łączą się:

Świat jest ukrzyżowany,
Me „ja” zginęło w krwi.
Głębokość Bożej łaski
Bez granic i bez miar
Mą duszę przeniknęła
I szczęścia wniósła dar.

(ŚP 1981, nr 279, *Ognisty miecz Cheruba*)

⁶⁴ Wśród licznych traktatów i druków ulotnych związanych np. z Ruchem Wiary można wymienić polskie przekłady J. Osteena, *Moc twego...*, dz.cyt.; A. Jandla, *Krew przemawia*, b.m.w. 1993.

Choć w pojedynczych pieśniach pojawiają się zwroty o „święceniu zmysłów” i „ogarniającej światłości” (ŚP 1981, nr 246), o „zaślubinach” z Panem (ŚP 1981, nr 247) czy o „oglądaniu Bożego tronu” (ŚP 1981, nr 274), to protestanckiej wyobraźni daleko bliższa jest mistyka niesensualistyczna, mówiąca o „wyniszczeniu” siebie, przemienieniu swojej woli, swojego osobowościowego centrum (przedstawionego najczęściej jako figura serca), aby mogło ono w całej pełni przyjąć i podporządkować się Bogu. Zanika „ja” człowieka, a miejsce to wypełnia Bóg: „o, jak błogo jest, gdy wola nasza/ Tam na krzyżu umrze” (ŚP 1981, nr 278). Krew Chrystusa staje się wówczas katalizatorem mistycznego spotkania. Literacki symbol sugeruje oraz wydobywa także i te znaczenia, na które w dyskursie teologicznym nigdy nie byłoby miejsca. Pieśń 203 z *Głosu Wiary* mówi w duchu mistrza Eckhardta o Bogu, by był „wszystkim we wszystkim”, nawołując Go: „zniszcz moją wolę, me życie – jam Twój”.

Korzenie tego obrazowania nawiązują do spirytualistycznego nurtu reformacji, do np. A. Silesiusa, a rozwija je literatura radykalnego pietyzmu, obficie czerpiąca z języka mistyki. W wieku XVIII wątki te są silnie obecne w pieśniach G. Tersteegena⁶⁵. Teksty obu wymienionych autorów są zawarte w analizowanych śpiewnikach. Przytoczny fragment przekładu utworu G. Tersteegena *Gott ist gegenwärtig*:

Duch mój w Tobie zagłębiony
Bądź w nas Ty, w Tobie my,
Byśmy niczym byli, Tobą tylko żyli!

(HS 1949, nr 202; GW 1973, nr 218; ŚP 1981, nr 615, *Pan Bóg jest obecny*)

Pietyzm był nurtem duchowości, który stale poddawano wpływowi chrześcijańskiej mistyki. Przejmowanie pewnych wzorców znajdowało odzwierciedlenie w pieśni⁶⁶. W XIX-wiecznym ruchu neopietystycznym (*Gemeinschaftsbewegung*) pojawiały się w literaturze poświęconej krwi Jezusa w pełni wyartykułowane idee perfekcjonistyczne oraz wątki mistyczne. W pieśniowym wychwalaniu krwi Jezusa dochodził do głosu biblijny realizm⁶⁷, przejawiający się w przekonaniu o mocy (*die Macht*) tkwiącej we krwi Chrystusa i jej aktywnym działaniu w doczesnym życiu człowieka. Przytaczano już utwory, w których pojawiała się owa moc. Ewangelikalne piśmiennictwo religijne szeroko rozważało okoliczności jak najpełniejszego uświęcenia ludzkiego życia.

Jednym z najbardziej interesujących przykładów funkcjonowania rozbudowanej czci dla krwi Jezusa była twórczość Jonathana Paula (1853–1931). Poglądy religijne tego wybitnego działacza niemieckiego ruchu społecznościowego wschodnich Niemiec przełomu XIX i XX wieku wywołały wiele kontrowersji wśród luterkańskich neopietystów szukających w tym czasie dróg osiągnięcia możliwie pełnego uświęcenia ludzkiego życia. Dyskutowano tę problematykę na wielu konferencjach ewangelizacyjnych

⁶⁵ H. Ludewig, *Gerhard Tersteegen als evangelischer Mystiker w: Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, red. D. Meyer, Köln 2002, s. 241–281; G. Wolff, *Solus Christus. Wurzeln der Christumystik bei Gerhard Tersteegen*, Gießen 1989.

⁶⁶ K. Reuber, *Mystik und der Heiligungsfroemigkeit der Gemeinschaftsbewegung*, Gütersloh 1938; z nowszych opracowań, poświęconych neopietystycznej religijności, należy wymienić J. Ohlemachera, *Das Reich Gottes in...*, dz.cyt. i J.S. O'Malleya, *Gerhard Tersteegen und John Wesley im Zusammenhang ihrer Welt w: Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, red. D. Meyer, Köln 2002, s. 305–312. O wątkach mistycznych traktuje także E. Axemacher, *Mystische Frömmigkeit und reformatorische Theologie. Zu Martin Mollers Lied „Ach Gott, wie manches Herzlied” w: Das Protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.

⁶⁷ K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt., s. 156–157.

z końcem XIX i w pierwszych latach XX wieku. J. Paul głosił możliwość osiągnięcia przez chrześcijanina „oczyszczenia” ludzkiego serca ze świadomych i nieświadomych grzechów. Na konferencji w Mülheim w 1909 roku powiedział: „Wszystko musimy oczyścić przez krew: »oczyścić z góry« – czyste serce, »czystość z dołu« – także oczyścić nieświadome życie duchowe. (...) Jest dla mnie jasne, że musimy przyjąć krew Jezusa do naszego świadomego i nieświadomego życia duchowego”⁶⁸. Dokładnie miał na myśli zniesienie grzechu przez moc krwi Jezusa. Rozważania nad znaczeniem krwi Zbawiciela i granicami uświęcenia doprowadziły J. Paula do ogłoszenia tzw. nauki o czystym sercu (niem. *lehre vom reinen Herz*). Na konferencji *Gemeinschaftsbewegung* w 1904 roku J. Paul przedłożył swym współbraciom tezy o możliwościach osiągania religijnej doskonałości, które spotkały się z ich ostrą reakcją. Jego uzasadnienie religijnego perfekcjonizmu nie zostało zaakceptowane⁶⁹. Dodajmy, że J. Paul był ojcem chrzestnym polskiego ruchu zielonoświątkowego, a jego pieśni znajdują się w *Śpiewniku Pielgrzyma* oraz w innych omawianych kancjonalach.

W religijnej literaturze ruchu społecznościowego Niemiec także pojawiają się wzmianki o podobnej wykładni symbolu krwi Jezusa. H. von Seckendorff pisała: „Krew Jezusa zmienia moją wiarę w żywą i grzechy mnie opuszczają”⁷⁰. J. Roos – autor książki pt. *Das teure edle Blut* (Droga, szlachetna krew), wśród innych środków „zaradczych” na grzeszność człowieka, wymieniał także krew Chrystusa i jej moc (*Blutskraft*)⁷¹. Inny wybitny przedstawiciel XIX-wiecznego neopietyzmu, Theophil Krawielitzki (1866–1942) nawoływał: „Śpiewaj o moim Jezusie, o jego łasce, miłości, wierności, o jego cierpieniach na krzyżu, o mocy jego krwi, która czyni wolność”⁷². E. Schrenk całe życie pozostał w zaufaniu do „mocy krwi Jezusa”⁷³. Matka zapoznała go z tradycją *Jesu-Blut-Mystik*, a jego ewangelicki proboszcz, Jakob von Brunn, wyjaśniał mu, że „moc krwi Jezusa” jest potrzebna do zbawienia i głębokiego oczyszczenia⁷⁴. J. Ohlemacher, badając poglądy religijne radykalnych neopietystów niemieckich drugiej połowy XIX wieku, zauważa, że wśród niektórych (np. u opisanego poniżej Theodora Jellinghause) określenie „krew Jezusa” i Chrystus stały się funkcjonalnymi synonimami⁷⁵. Akt „przyjęcia krwi Chrystusa” może np. stać się równoznaczny

⁶⁸ „Alles muss rein werden durch das Blut: »Oben rein« – das reine Herz, »unten rein« – auch rein im unbewussten Geistesleben. (...) Es ist mir lange klar, dass wir das Blut Jesu nehmen müssen für unser bewusstes und auch unbewusstes Geistesleben”, cyt. za: „Pfingstgrüsse” 1909, November, nr 2, s. 4. Podobne myśli przewijają się przez całą jego twórczość. W swej duchowej autobiografii, *Schon hier selig* (Berlin 1896) wspomina, że już w młodości „ich um Gnade und Reinigung durch das Blut Jesu bitten konnte” (s. 25).

⁶⁹ J.S.J. Berewinkel, *Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung*, Pietismus und Neuzeit, t. 15, 1989, s. 108–109; D. Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen 1990, 157–158.

⁷⁰ Przytaczam za: K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt., s. 155.

⁷¹ Tamże, s. 192.

⁷² „Singt von Meinen Jesus, von seiner Gnade, Lieb und Treu, von seiner Kreuzesleidern, von seiner Blutskraft, die macht frei”; cyt. za: F. Mund, *Theophil Krawielitzki. Ein Zeuge aus der neueren Erweckungs- und Diekoniegeschichte*, Marburg 1955, s. 39.

⁷³ J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes...*, dz.cyt., s. 93.

⁷⁴ Tamże, s. 95.

⁷⁵ Tamże, s. 173. Rozważania o roli krwi Chrystusa wiodą T. Jellinghause do stwierdzenia, że jest ona „gwarantem uświęcenia, oczyszczenia z grzechu i zbawienia”, tamże, s. 183.

z przyjęciem ofiary samego Chrystusa⁷⁶. Pierwszy zwrot zastępuje drugi. Idea ofiary zostaje zawężona do ofiary krwi.

W Gernsbach w 1878 roku odbyła się konferencja niemieckiego ruchu społeczno-ściowego, na której Th. Jellinghaus wygłosił mowę, wydaną następnie w postaci broszurki pt.: *Die Heiligungskraft des Blutes Jesu* (Lichtenthal 1901). Powraca w tym piśmie cały znany nam już wachlarz kontekstów i znaczeń przypisywanych krwi Jezusa. To ona „oczyszcza z wszystkich grzechów”⁷⁷, „uwalnia od mocy grzechu” (*Sündenmacht*), mówi o stanie „pozostawania w krwi Chrystusa” (*wenn wir im Blute Christi bleiben*), który oznacza uwolnienie od mocy grzechu nad człowiekiem. Th. Jellinghaus dokonuje następnie przeglądu tekstów biblijnych zawierających ten temat. Przywołuje świadectwa ojców apostoelskich i późniejszych apologetów (m.in. Ireneusza). Cytuje pieśń M. von Zinzendorfa o tym, że „tylko w krwi Jezusa można znaleźć Łaskę i uwolnienie od wszystkich grzechów” („Daß im Blute Jesu allein zu finden Gnade und Freiheit von allen Sünden”). Wskazuje, że moc uświęceniowa Chrystusa jest aktualna także we współczesności. W innym swym dziele Th. Jellinghaus pisał: „podstawą naszej nadziei jest tylko uświęcająca moc krwi, słowo i Duch Chrystusa”⁷⁸.

Rodzima twórczość powstawała pod silnym wpływem oddziaływania niemieckich idei pietystycznych i przejmowała związane z krwią Chrystusa wątki, które określilibyśmy jako mistycyzujące. Wiemy, że większości tłumaczy i autorów była dobrze znana twórczość i poglądy niemieckiego kręgu społeczno-ściowego. Z pewnością można to powiedzieć o takich autorach i tłumaczach, jak np. o P. Sikorze, J. Kajfoszu, J. Głajcarze czy o K. Hławiczcze. Ich pieśni znajdują się w omawianych zbiorach, oni sami zaś byli zarówno tłumaczami, autorami, jak i redaktorami różnych wydań przytaczanych śpiewników. Ostatni z nich napisał pieśń *Jam winny krzew*, śpiewaną podczas Wieczerzy Pańskiej:

Jak winny krzew latorośl sokiem poi,
Tak Zbawcy krew mą duszę żywi, koi
I Jego życie życie me przenika,
Tak, że co ze mnie, we krwi Jego znika.

On daje moc, zwycięstwo Swoje własne,
Więc w Jego krwi mój grzech na zawsze gaśnie.
On Swoją miłość w sercu mym rozlewa,
Tak, że radością życie me rozbrzmiewa.

(ŚP, 1981, nr 591)

W pierwszej strofie człowieczeństwo podmiotu lirycznego „znika we krwi Jezusa”. Pochodzący z drugiej strofy zwrot „w jego krwi gaśnie mój grzech” – może być obrazem skutków przyjętej komunii (autor był związany z Kościołem ewangelickim), ale równie dobrze może być znakiem dokonanej ofiary, w której krew odegrała tak ważną

⁷⁶ Zob. pieśń *Jeruzalemie grodzcie mój*, w której mamy zwrot o „przyjmowaniu krwi” równoznaczny nawróceniu (HS 1949, nr 389; ŚP 1981, nr 725).

⁷⁷ Niemal całą broszurę przytacza w aneksie: J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes...*, dz.cyt., s. 218–226.

⁷⁸ „(...) der grund unserer Zuversicht allein die Heiligungskraft des Blutes, des Wortes und des Geistes Christi ist”, cyt. za: J.S. Berewinkel, *Zur Theologie...*, dz.cyt., s. 108.

rolę. Krew Jezusa jawi się tutaj jako rzadkie w pieśniach przedstawienie strumienia miłości – szerzej – łaski.

Ewangelikalne śpiewniki są dość jednorodne pod względem stylu i obrazowania. W każdym śpiewniku znajdziemy jednak pewien procent pieśni, które akcentują odrębność poszczególnych nurtów ewangelikalizmu. Dobrym przykładem jest kwestia zasadnicza – akceptacji bądź odrzucenia zielonoświątkowego doświadczenia chrztu Duchem Świętym i praktyki charyzmatycznej. Należy zaznaczyć, że podział ten jest mało widoczny, choć znajdujemy pieśni, których treść brzmi bardziej „zielonoświątkowo”, jak np. pieśń „*Jezus Chrystus*” brzmi *poselstwo*, w której wątek krwi Chrystusa staje się źródłem tego chrztu:

Jezus Duchem chrzci i ogniem,
Który tego pragnie sam
On jest mocen to uczynić,
Jego krew to daje nam...
(ChP 1948, nr 172)

Uwagi podsumowujące

Religijna medytacja nad krwią Chrystusa wiodła autorów pieśni do idei stojących w pewnej opozycji wobec głównego nurtu protestantyzmu. Odnotujmy bowiem, że pojawiają się tu:

- a) wątki mistyczne (przy odrzuceniu przez protestantyzm mistyki sensualistycznej),
- b) wątki perfekcjonistyczne (przy założeniu trwałej grzeszności człowieka),
- c) wątki magiczne (przy kategoriycznym odrzucaniu magii jako religijnego automatyzmu).

Podczas interpretacji ewangelikalnych śpiewników bardzo ważna jest znajomość kontekstu doktrynalnego. Z jednej strony, zauważamy, że w świecie przedstawionym tych pieśni rolę podobną do odrzuconych „pośredników łaski” (święci i Maryja) przejmują różne „aspekty” samej ofiary Chrystusa, obdarzane szczególną czcią. Topika krwi Chrystusa kreślona jest tak mocnymi środkami, że w wielu przypadkach z trudem daje się interpretować ów motyw jako metonimię, literacką figurę Chrystusa. Z drugiej zaś strony, zasady wiary tych wspólnot kategoricznie odrzucają jakąkolwiek możliwość „dodatkowego” pośrednictwa⁷⁹. W pieśniach wyraźnie pojawia się nacechowane silną perswazyjnością działanie słowne na świadomość i uczucia wiernego. Zatem, jeżeli słowo „pośredniczenie” może pojawić się w naszych refleksjach nad pieśniami,

⁷⁹ Przytoczmy w tym miejscu pracę S.C. Napiórkowskiego, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979, który, analizując *Księgę Zgody* (1580), dowodził istnienia w luteranckim protestantyzmie innych elementów, które pełniły funkcje „pośredników” poza Chrystusem – słowa, sakramentów, a nawet urzędu kościelnego. Mimo dyskusyjnej argumentacji stosowanej przez autora (owe elementy mają jednak odmienną „pozycję” w ekonomii zbawienia), można zastanawiać się nad tym, czy, przez pewną dość odległą, ale jednak istniejącą analogię, nie należy uznać owego tak ważnego „aspektu pasji”, jakim jest krew Chrystusa, za podobny w funkcji „element pośredniczący” właściwy dla świata przedstawionego ewangelikalnej pieśni?

to może odnosić się jedynie do reguł rządzących światem przedstawionym pieśni, jako że do orzekania o wyobraźni czy świadomości uczestników nabożeństwa, analiza pieśni nie daje podstaw.

Protestantyzm, stawiając wiernych przed obliczem Boga, rezygnował zdecydowanie z wszelkich pośredników, świętych, Maryi, a także zasługujących uczynków i kultu obrazów. Szukał ścieżki do Boga, zdecydowanie odrzucając zasadę *ex opere operato*⁸⁰. Ewoluuąc jednak do Kościoła historycznego, masowego, luteranizm, a za nim inne nurty protestantyzmu, coraz ostrzej podnoszące ów reformatorski antymagiczny kierunek działań wywodzący się z tradycji erasmiańskiej (czego przekonująco dowodził L. Kolakowski⁸¹), nieświadomie wpuściły bocznymi drzwiami wprowadzone przez sztukę retoryczną i stylistykę figury językowe, które stały się podczas nabożeństw i modlitw „martwymi metaforami”. Choć powtarzane w pieśniach motywy umarły jako poetyckie metafory, to pozostawiły trwałą ślad w tekstach. Nie rozstrzygając ostatecznie, czy mamy do czynienia z „martwymi metaforami”, powołajmy się na nadzwyczajną częstotliwość motywu krwi Chrystusa w ewangelikalnych pieśniach i świadomość owej częstotliwości wśród autorów (zob. przypis 3 w części II). Powtarzalność wiedzie jednak do utraty poetyckości, stylistyczne figury tracą właściwą poezji semantyczną niedookreśloność. Im mniej będą „literackie”, tym bardziej mogą oddziaływać swoją konkretnością. Zwroty te odsyłają do metonimicznego okresu rozumienia Biblii, zgodnie z przywoływaną już terminologią N. Frye’a. Nowotestamentowa doktryna soteriologiczna została opowiedziana poprzez głęboko starotestamentową w charakterze motywy krwi.

Można szukać także i innych przyczyn owej wszechobecności topiki krwi w ewangelikalnych śpiewnikach. B. Dohm tłumaczył ukształtowaną w XVIII wieku *Blut und Wunden Theologie* wpływami radykalnych postaw religijnych – recepcją alchemicznej symboliki doby wcześniejszej⁸². Próbuąc szerzej uzasadnić trwałość owego motywu, należy przypomnieć kilka okoliczności. Zwróćmy uwagę, że cała duchowość pietystyczna i przebudzeniowa ma na celu przede wszystkim nawrócenie grzesznika, czyli uznanie przez jednostkę, że ofiara Jezusa i jej skutki w zakresie zbawienia obejmują wiernego i każdy, aby stać się chrześcijaninem, musi to odczuć i przyjąć. Zatem dążenie i nawoływanie do nawrócenia, główny motyw, zadanie i temat ewangelikalnej oraz pietystycznej ewangelizacji, musiał stać się podstawową osią tekstu liturgicznego i nabożeństwa. Uznanie znaczenia śmierci i męki Chrystusa w zbawieniu ludzkości stanowi przekonanie wspólne całemu chrześcijaństwu, ale dla świata ewangelikalnego właściwe jest bezwzględne skupienie się na ofierze Chrystusa i wiąże się z odrzuceniem lub pomniejszeniem przez te środowiska roli sakramentów czy Kościoła. Jak głosi teologia przebudzeniowa, najważniejsze jest nawrócenie, a nie przynależność kościelna, wierność katechizmom albo teologiczna wiedza. Zarówno w pieśni pietystycznej (czyli wywodzącej się z tradycji luteranckiej), jak i reformowanej, krew Chry-

⁸⁰ L. Kolakowski, *Świadomość religijna...*, dz.cyt. s. 103. Obserwując rozwój reformacji, stwierdził Kolakowski, że zasady *iustificatio ab extra*, *fides ex auditu* i *certitudo salutis* wpływające z usprawiedliwienia z wiary „okazywały się coraz wyraźniej, w miarę utrwalenia nowej organizacji, środkami, dzięki którym wierny miał prawo uważać siebie za przynależnego do grona wybranych na mocy samego członkostwa w gminie i akceptowania określonej konfesji” (s. 103).

⁸¹ Tamże, s. 99–123.

⁸² B. Dohm, *Heiligkeit im Diesseits. Hermetische Konzepte im halleischen und herrnhutischen Lied* w: *Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Tübingen 2002, s. 305–316.

stusa ukazuje obrazowo i plastycznie to, co przynosi człowiekowi zbawienie. Krew, jako symbol tego dzieła i narzędzie dokonywanej ofiary, zdominowała więc literackie obrazowanie ewangelikalizmu w tym zakresie. Szukając środków ekspresji, odwołano się do symboliki bardzo biblijnej, ale i archaicznej. Nadmienmy, że porównując śpiewniki ewangeliczne i ewangelikalne, widzimy, że w tych drugich krew staje się symbolem-kluczem⁸³ także poza pieśniami.

Mozna także rozważyć, czy tak silny szacunek dla krwi w pieśniach ewangelikalnych nie jest częścią protestanckiej „religijności typu ludowego”, z zastrzeżeniem jednak, iż termin ten nie oznacza w nowszej etnologii religii ludu i warstw mniej wykształconych. Pojawia się raczej niezależnie od warstwy społecznej, a charakteryzują tę religijność m.in.: pewien sensualizm, duży udział „momentu ustnego”, zsakralizowanie pisma i księgi oraz kojarzenie pisma i prawdy⁸⁴. Należy przyznać, że w analizowanych utworach możemy się dopatrzeć wszystkich (poza ostatnią) wymienianych cech. Posługując się aparatem fenomenologii religii, można też niejednokrotnie interpretować wyrazy hołdu dla krwi Chrystusa jako słowne „zaklęcia” mające na celu „pozyskanie” mocy (podobnie do skrajnego przypadku *Faith Movement*) lub stworzenie w wyobraźni słuchaczy wrażenia, że krew, jako życie Chrystusa, może tego dokonać. Jest to kusząca interpretacja i w licznych pieśniach możliwa do przeprowadzenia. Kult krwi Jezusa jest wówczas ukrytą kontynuacją czy nawiązaniem do biblijnego realizmu oraz średniowiecznej (lub raczej ponadczasowej) religijności ludowej przejawiającej się zawsze skłonnością do doloryzmu⁸⁵. Obraz wyparty i zakazany w kulcie religijnym, wrócił w słowie śpiewanym. Umożliwiła to forma „mówienia” o Bogu, która była zarówno kontynuacją literackości Biblii, jak i jej dalszą hiperbolizacją. Pamiętajmy także o sensualizmie jako charakterystycznej cesze literatury barokowej, w której tkwią korzenie wielu pojawiających się w pieśniach motywów. Podobny proces dotknął również jakże mało znysłowe „elementy” zbawczej opowieści – imię i chwałę Boga.

Wyrazy hołdu dla krwi można też interpretować w kategoriach archetypowej symboliki elementarnych żywiołów ognia i wody, umierania i odradzania się, jak uczynił to J.P. Roux. Antropologowie religii dostrzegali wagę mitu o ofierze, która bierze na siebie winy społeczności. R. Girard akcentował konieczność niewinnej ofiary w początkach religii⁸⁶. Krew jest niezbywalnym atrybutem ofiary. Cała chrześcijańska symbolika krwi Chrystusa ma właśnie taki charakter. Spoza „ortodoksyjnej” chrystologii wyłania się zapomniany i archaiczny mit. Tylko niewinna krew daje bezpieczeństwo, spokój i pewność – tylko niewinna krew uwalnia od ciężaru winy. Krew Chrystusa daje absolutną pewność. Daje nie tylko zbawienie, którego jest synonimem i podstawowym atrybutem, ale niekiedy nawet moc osiągnięcia doskonałości. W niektórych środowi-

⁸³ Zgodnie z definicją terminu podaną przez M. Podrazę-Kwiatkowską (zob. wstęp).

⁸⁴ Wymieniam za pracę J. Tokirskiej-Bakir, *Obraz osobliwy; hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków 2000, która formułując ów wykaz, korzystała z propozycji L. Stommy. Autorka przypominała, iż „dwa pokolenia antropologów kultury dowiodły”, że elementy „ludowe” bynajmniej nie są związane z ludem, a znajdujemy je także w kulturze uznawanej tradycyjnie za wysoką czy elitarną (zob. s. 17–41).

⁸⁵ J.J. Kopeć, *Nurt pasywny w średniowiecznej religijności polskiej w: Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 55.

⁸⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987; tenże, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, t. 1–2, Poznań 1993–1994.

skach protestantyzmu rozwinęła się więc perfekcjonistyczna interpretacja krwi Chrystusa (J. Paul, Th. Jellinghaus i in.).

Omawiane zjawiska ewoluowały raczej niezależnie od katolickich form kultu krwi Chrystusa. Mamy tu na myśli przede wszystkim kult niewiążący się z duchowością eucharystyczną. Ojcowie jezuici w 1693 roku wydali dzieło pt. *Pobożne pozdrowienia 7 wylań Krwi Chrystusa przeciw 7 grzechom głównym* (*Piae salutationes ad 7 effusiones Sanguinis Christi contra 7 capitalia peccata*⁸⁷), którego tytuł prawdopodobnie nawiązuje do treści dzieła św. Bonawentury pt. *Mistyczny krzew winny*. Pius IX wprowadził w 1849 roku święto Przenajdroższej Krwi Chrystusa (I VII). Jeszcze w 1933 roku wyniesiono je do rytu I klasy. Po Soborze Watykańskim II w 1969 roku, reformując kalendarium świąt, usunięto je. Natomiast popularna w pierwszej połowie XX wieku *Litania do Krwi Przenajświętszej* została zatwierdzona w roku 1960. Mimo pewnego ograniczenia, kult krwi nadal trwa szerzony przez zgromadzenie Misjonarzy Krwi Chrystusa⁸⁸.

⁸⁷ H.D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII wieku* w: *Męka Chrystusa...*, dz.cyt., s. 68.

⁸⁸ W. Wermter, *Dzięki Krwi Baranka. Wybrane rozważania, homilie, konferencje i referaty o duchowości Krwi Chrystusa*, Częstochowa 1994.

III. IMIĘ JEZUSA – MIĘDZY SYNEKDOCHĄ A HIPOSTAZĄ

O popularności toposu imienia Jezus w całym ewangelikalizmie może świadczyć np. analiza indeksu *Judson Concordance to Hymns*, opracowanego w 1965 roku na podstawie 27 śpiewników zawierających 2700 anglojęzycznych hymnów. W pierwszych liniijkach wyrażenie *Name of Jesus/God* pojawia się aż w 137 utworach, co stanowi 5%. Mimo powyższego stwierdzenia należy zaznaczyć, że motyw imienia Zbawiciela, występuje w nich o wiele rzadziej niż topos krwi. Niekiedy w śpiewnikach wymieniane są równolegle w tej samej funkcji – imię i krew:

Któż mię potępić może?
Sądu nie boję się!
Twa droga krew, Twe imię
O Jezu zwalnia mię.

(WN 1900, nr 64, *Znalazłem zbawienie*)

Przywoływane w pieśniach imię Boga częstokroć pojawia się dokładnie w ten sam sposób jak metonimia krwi Chrystusa (zakładamy, że imię jest w relacji przystawiania wobec swego nosiciela). Jeżeli jednak zinterpretujemy pojawianie się imienia Jezusa zamiast przywoływania osoby, można przyjąć, że mamy do czynienia z synekdochą („nazwa” zamiast „rzeczy”). W ewangelikalnej poezji religijnej synekdocha imienia staje się nader istotnym elementem świata przedstawionego. Została zrytualizowana jako stała część wyobraźni i świadomości ewangelikalnej. Finalna edycja *Śpiewnika Pielgrzyma* z 1981 roku, będąca rezultatem trwającej 60 lat ewolucji najobszerniejszego kancjonału tego nurtu w Polsce, zawiera motto z Księgi Izajasza: „Wysławiajcie Pana, wzywajcie imienia Jego, opowiadajcie między narodami sprawy Jego, przypominajcie, że wysokie jest imię Jego. Śpiewajcie Panu, albowiem wielkie rzeczy uczynił; niech to będzie wiadomo po ziemi” (Iz 12, 4–5). Wzywanie imienia Boga jest, w świetle tego cytatu, integralnym składnikiem nabożeństwa. Właśnie nabożeństwo jest czasem, kiedy nie dokonuje się owego przywołania „nadaremno”, jak nakazuje dekalog („Nie bierz imienia Pana Boga twego nadaremno” Wj 20,7), ale z Bożego polecenia. Synekdocha, jako trop literacki, zezwala na mówienie zamiast o Jezusie o jego imieniu, jak np. we fragmencie *Raju utraconego* Johna Milтона:

Chwała Ci, Synu, Zbawicielu ludzi,
Imię Twe będzie przedmiotem mej pieśni”^{1,2}

¹ *Judson Concordance to Hymns*, red. T.B. McDormand, F.S. Crossman, Valley Forge 1965, s. 235–236.

² J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków–Wrocław 1986, s. 73.

Na wstępie tych rozważań należy zaznaczyć, że „nazwa” – a imię Boga można traktować jako Jego nazwę – jest elementem znacznie mniej zmysłowym niż krew. Imię należy do uniwersalnych rekwizytów Boga, których kult i szacunek („święć się imię Twoje” Mt 6,9) znajdujemy nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, ale w wielu religiach. Analiza Starego Testamentu pokazuje, że chrystianizm dziedziczy szacunek dla imienia Boga po judaizmie.

Biblijne wzorce

W Księdze Wyjścia Bóg mówi do Mojżesza o posłanym aniele: „a słuchaj głosu jego, nie drażnij go, boć nie przepuści przestępstwu waszemu, gdyż imię moje w nim jest” (Wj 23,21). W Księdze Kapłańskiej imię Boga jest świętością, co objawia sam Bóg (Kpł 22,2; 22,6; 22,32), podobnie m.in. w psalmach (111,9). W Starym Testamencie spotykamy także figurę imienia Bożego „mieszkającego w świątyni” (m.in. 1 Krl 8,29). O świątyni Jahwe mówi się, że jest dla „jego imienia”, jak podaje pierwsza Księga Królewska: „Wszakże ty nie będziesz budował tego domu; ale syn twój, który wynijdzie z biodr twoich, ten zbuduje dom imieniowi memu. A tak utwierdził Pan słowo swoje, które był powiedział. Bom ja powstał miasto Dawida, ojca mego, i usiadłem na stolicy Izraelskiej, jako był powiedział Pan, i zbudowałem dom imieniowi Pana, Boga Izraelskiego” (1 Krl 8,17–20). Podobnie w drugiej Księdze Kronik imię jest widzialnym znakiem obecności Jahwe: „Bom teraz obrał i poświęcił ten dom, aby tu przebywało imię moje aż na wieki; i będą tu oczy moje, i serce moje po wszystkie dni” (2 Km 6,5; 2 Km 7,16, zob. także 2 Km 6,20, 1 Km 29,16 i in.). Także u Jeremiasza pojawia się wątek imienia: „Ale idźcie przynajmniej na miejsce moje, które było w Sylo, gdzie był sprawił przybytek imieniowi memu z początku, a obaczcie, com mu uczynił dla złości ludu mego Izraelskiego” (Jr 7,12). Podobnie jak chwała, imię w Starym Testamencie ma cechy antropomorficzne, w wielu fragmentach dochodzi do jego wyrażonej personifikacji, np. „Oto imię Pańskie przychodzi z daleka, zapaliła się popędliwość jego, i ciężka jest ku znoszeniu; wargi jego pełne są gniewu, a język jego jako ogień pożerający” (Iz 30,27). Przytaczane fragmenty są też przejawem pewnego urzeczowienia, poddania pod zmysły imienia jako epifanii *sacrum*. Choć wyjaśnianie rozumienia tych fragmentów przez biblijnych autorów i ich środowisko nie jest przedmiotem niniejszej analizy, to warto przywołać studium T.N.D. Mettingera, poświęcone teologii kapłańskiej i deuteronomicznej z okresu kształtowania się pism Starego Testamentu, czyli z VI wieku p.n.e., na tle wierzeń Bliskiego Wschodu. Hebrajczycy i ludy semickie wykazywali pewną tendencję do, jak nazywa to T.N.D. Mettinger, hipostazowania pojęć ogólnych, atrybutów czy właściwości Boga³. W swoim studium badacz ten zajmuje się dwiema hipostazami Boga – imieniem i chwałą. Pierwszą wiąże z tradycją

³ T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982; w języku angielskim pada termin *hypostatisation*. Zbliżoną problematykę omawia także J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985. Znajdujemy tu odległe echo poglądów przedstawiciela XIX-wiecznego religioznawstwa, F.M. Müllera, który wyprowadzał pochodzenie wielu postaci mitologicznych od nazw przyrodniczych.

Ezechiela i tradycją kapłańską, a dominację drugiej dostrzega w tradycji deuteronomicznej. W przypadku imienia, jako formy obecności Bożej w przybytku (dotyczy to arki i okresu jej pobytu w Szilo), szczególnie ważne, zdaniem T.N.D. Mettingera, są następujące fragmenty: Ps 20; Iz 30,27; 2 Sm 6,2. Bibliści dość zgodnie tłumaczą narodziny i rozwój tej teologii katastrofą świątyni i upadkiem północnego królestwa Izraela. Rozwój takiego sposobu mówienia o obecności Boga wśród ludzi związany był także z historycznymi wydarzeniami o negatywnym znaczeniu.

Nie wnikając w szczegółowe analizy biblijne, część wniosków można odnieść do naszych rozważań, mają one bowiem wyraźną paralelę z funkcjonowaniem motywu imienia Boga w ewangelikalnej duchowości. Podkreślimy, że reformowany protestantyzm podziela, wraz z całą semicką tradycją, negatywny stosunek do wyobrażeń wizualnych. Autonomiczność pewnych przymiotów Boga w Starym Testamencie była postrzegana przez uważnych komentatorów biblijnych zarówno z kręgu judaistycznego⁴, jak i ewangelikalnego. Proces hipostazowania tych przymiotów i cech dostrzegamy w obu tradycjach. Niniejszym interesuje nas odpowiedź na pytanie, jak wywodzące się z tych wzorców figury stylistyczne mogą funkcjonować w ewangelikalnych pieśniach? Czy można imię Jezusa uznać za Jego hipostazę, skoro przez termin ten rozumiemy „mniej lub bardziej usamodzielniony aspekt lub atrybut Boga”?⁵ W niektórych tradycjach religijnych personifikacje pojęć ogólnych stają się odrębnymi bóstwami, np. grecka Nike, rzymska Concordia czy kabalistyczna Chohma. Rodzi się pytanie, czy widoczny kult imienia Jezusa nie świadczy o podobnym procesie, który w odniesieniu do Starego Testamentu opisywał T.N.D. Mettinger?

W niektórych księgach Starego Testamentu imię Boga staje się (podobnie jak chwała) zewnętrznym znakiem świętości, epifanią *sacrum* i, poddanym zmysłom, elementem świętości, jak np. u Ezechiela: „A imię świętobliwości mojej oznajmię w pośrodku ludu mego Izraelskiego, i nie dopuszczę więcej zmazać imienia świętobliwości mojej; i dowiedzą się narody, że Ja Pan, święty w Izraelu” (Ez 39,7). U Malachiasza jest ono obiektem religijnej czci: „Jeżeli nie usłuchacie, i jeżeli nie złożycie do serca, abyście dali chwałę imieniowi memu, mówi Pan zastępów” (Ml 2,2). Imię, jako znak epifanii, występuje w Starym Testamencie razem z chwałą Jahwe: „Oto Ja koniec uczynię wszystkim, którzy cię trapić będą na on czas, a zachowam chromą, i wygnaną zgromadzę; owszem sposobie im chwałę i imię po wszystkiej ziemi, w której zelżywość ponosili” (So 3,19). Wielbienie Boga to chwalenie Jego imienia: „Wnijdźcież w bramy jego z wystawianiem, a do sieni jego z chwałami; wystawiajcież go, dobrorzeczcież imieniowi jego” (Ps 100,4). Inne fragmenty psalmów pozwalają na podobną interpretację zarówno chwały, jak i imienia – jako hipostaz Boga: „Chwalcie imię Pańskie; albowiem wywyższone jest imię jego samego, a chwała jego nad ziemią i niebem” (Ps 148,13). „Jakie jest imię twoje, Boże! taka też jest chwała twoja aż do kończyn ziemi; sprawiedliwości pełna jest prawica twoja” (Ps 48,11).

W Biblii imię oznacza także reputację i honor lub np. złą sławę w Łk 6,22 czy dobrą w Obj 3,1. Do koncepcji sekretnej imienia Boga nawiązuje fragment z Apokalip-

⁴ Szerzej o tym: G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala w: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1970, s. 7–70; także J. Ochman, *Imię Boże w religii, filozofii, mistyce i pietyzmie żydowskim*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 25–37.

⁵ Cytat i zamieszczone poniżej omówienie terminu hipostazy za hasłem *hipostaza w: Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 418.

sy: „A oczy jego były jako płomień ognia, a na głowie jego wiele koron; i miał imię napisane, którego nikt nie zna, tylko on sam. A przyodziany był szatą omoczoną we krwi, a imię jego zowią Słowo Boże” (Obj 19,12–13).

Żydzi otaczali imię Boga ogromnym szacunkiem, który odziedziczył i rozwinął chrystianizm. W religijnym piśmiennictwie hebrajskim samo imię Jahwe ukrywano za tetragramem bądź posługiwano się peryfrazą – *Adonai* (gr. Pan) albo też graficznymi symbolami⁶. Dodajmy, że w islamie, poza imieniem Allah, znanych jest 99 tzw. „pięknych” imion Boga (arab. *al-asma*), które określają jego podstawowe cechy, a ich wzywanie należy do obowiązkowego kultu wiernych⁷.

Kult imienia Boga w średniowiecznym i nowożytnym chrześcijaństwie

W chrześcijaństwie kult imienia Jezus pojawia się za sprawą przeniesienia na Syna wezwania z nowotestamentowej modlitwy: „Święć się imię Twoje”, które w ustach Jezusa odnosi się do Ojca. Dla uczniów Jezusa Jego imię stało czymś szczególnym, bowiem, od tytułu mesjańskiego Jezusa wzięło swą nazwę chrześcijaństwo. *Didache* potwierdza szacunek Ojców Apostolskich dla imienia Boga: „Dziękujemy Ci, Święty Ojczy, za Twoje Imię, które zamieszkało w naszych sercach”⁸.

Popularna na Wschodzie tzw. Modlitwa Jezusowa, była interpretowana jako wzywanie imienia Jezus. Stała się istotną częścią duchowości wschodniego chrystianizmu. Jak pisze I. Trzcińska w artykule o recytacji imienia Jezus w tradycji hezychastycznej – „pełni ona [recytacja – Z.P.] rolę zasadniczą, gdyż dzięki niej praktykujący mógł wejść w głęboki metafizyczny związek z Bogiem, który warunkował eschatologiczną przemianę w światło”⁹ – czyli znane w teologii wschodniego chrystianizmu – przebóstwienie.

W zachodnim średniowiecznym chrześcijaństwie propagatorami kultu imienia Jezus byli m.in.: Anzelm, arcybiskup Cantenbury, (zm. 1106), autor popularnej w średniowieczu *Modlitwy do imienia Jezus*, oraz Bernard z Clairvaux (zm. 1153), który wygłosił na cześć imienia Jezus wiele kazań. W jednym z nich objaśniał wers 1,3 Pieśni nad Pieśniami („imię twoje jest jako olejek rozlany”) następująco – „olej rozlany dla zbawienia ludzi ma trzy uzdrawiające skutki: po pierwsze – świeci zasilając płomień, po wtóre – żywi ciało, po trzecie zaś – użyty jako maść leczy i łagodzi cierpienia. To samo można powiedzieć o Imieniu Jezusa Oblubieńca: oświeca będąc głoszone,

⁶ W ortodoksyjnym judaizmie imię Jahwe otaczano ogromnym szacunkiem i kultem, na co dzień posługując się imionami zastępczymi, a poszukiwanie prawdziwego imienia Boga stało się jednym z celów kabały, por. G. Sholem, *Der Name Gottes...*, dz.cyt.; R.J. Zwi-Werblowski, *Słowo u mistyków żydowskich*, przeł. J. Karpińska, Akcent 1988, nr 2, s. 141–144; J. Ochman, *Imię Boże...*, dz.cyt., s. 25–37.

⁷ M. Gaudesroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 194–217. Tu analiza najważniejszych imion oraz roli i mocy słowa w muzułmańskim kulcie.

⁸ M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s. 46–48.

⁹ I. Trzcińska, *Geneza i znaczenie Modlitwy Jezusowej*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 91–95.

żywi w medytacji, kiedy jest używane służy jak zbawienna maść”¹⁰. Kult imienia Jezus rozwinęli bracia z zakonu franciszkańskiego, a jego szerzycielem był, prócz św. Franciszka, także św. Antoni z Padwy (zm. 1231). Sobór w Lyonie z 1274 roku w konstytucji *Domum Domini Sanctitudo* stwierdzał: „Ci, którzy się tu schodzą, winni ze szczególnej i największej czci głosić owo Imię, wzniosłe ponad wszelkie inne, nad które nie ma pod niebem żadnego, w jakim ludzie wierząc osiągnęliby zbawienie, mianowicie imię Jezusa Chrystusa, co lud swój odkupił od jego grzechów”¹¹.

Pierwsze dzieło poświęcone całkowicie czci i kultowi imienia Jezus napisał franciszkanin Guilbert z Tournai (zm. 1284). Wydał je pod imieniem Bonawentury i zatytułował *Devotissimum opusculum de laude melliflui nominis Jesu*. Jan Colombini (zm. 1367) powołał zgromadzenie zakonne, które od szerzenia czci dla imienia Jezus nazywano „jezuitami”. W tym okresie kult imienia wyrażał się przede wszystkim poprzez kult trygramu IHS, który np. Henryk Suza miał wyciąć sobie na piersi na znak przynależności do Chrystusa (odpowiedni fragment jego autobiograficznego dzieła *Życie* mówi – „nosił imię na swoim sercu”)¹². Prawdopodobnie był pierwszym, który oddawał cześć materialnej formie imienia Jezus.

Oddawanie czci imieniu Jezusa propagował Bernardyn ze Sieny (1380–1444), który pierwsze kazania na ten temat zaczął głosić w latach 1405–1410. Ich treść znamy z wydania zbiorowego pod wspólnym tytułem *Serafina*. Rosnącej popularności tego kultu przeciwstawiały się środowiska dominikańskie i augustiańskie, które widziały w nim niebezpieczeństwo idolatrii i zabobonu (traktowanie imienia jak amuletu pod postacią napisu IHS). Polemika z, jak to określano, „kultem liter”, była bardzo głośna, skoro doszło do procesu w Rzymie. Obrońcą Bernardyna był Jan Kapistran i dzięki jego wstawiennictwu kult imienia Jezus ocalał w Kościele po negatywnym wyroku z 1427 roku. Nakazano jednak dodanie krzyża do liter IHS. Po śmierci Marcina V w 1431 roku, Eugeniusz IV wydał bullę *Apostolicae Sedis* dopuszczającą propagowany przez franciszkanów kult. Jednak werdykt musiał być niejednoznaczny, spory nie uciły bowiem i sprawa powróciła pod obrady soboru w Bazylei. 27 X 1438 roku zapadł kolejny wyrok, który także nie rozstrzygał kwestii zasadności czci dla imienia Jezus pod postacią trygramu IHS. Ci, którzy protestowali, nie sprzeciwiali się szacunkowi oddawanemu imieniu Jezusa, ale jego magicznym formom. Obrońcy natomiast twierdzili, że pod imieniem ukrywa się sam Bóg, że imię odsyła do Boga i jest „elementem czci Jezusa”¹³. Przytoczenie tych kontrowersji wokół kultu imienia Bożego ukazuje podejrzliwość licznych kręgów kościelnych wobec towarzyszących mu elementów magicznych pomniejszających właściwy kult samego Boga. Stawiano pytanie, w jakim stopniu imię „odsyła”, a w jakim przedmiotem adoracji jest sam znak (tu – emblemat IHS). Ostatecznie papież Innocenty XII zatwierdził rozwijający się w Kościele katolic-

¹⁰ Cytuję za: S. Rainer, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988, s. 73. O kulcie imienia Bożego w średniowieczu por. m.in. interesujące studium: B. Buliszak, *Cześć imienia Jezus w trygramie IHS w dobie rozkwitu i schyłku średniowiecza*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 97–107 oraz J. Noyé, *Jésus [Nom de]* w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, Paris 1976, kol. 1117; P. Kielar, *Polemika P. Wichmanna z M. Turgau na temat nabożeństwa do imienia Jezus* w: J. Kłoczowski, *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 1, Warszawa 1957.

¹¹ S. Reiner, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, dz.cyt., s. 89.

¹² H. Suza, *Życie*, przeł. W. Szymon, Poznań 1990, s. 175, rozdział 45 nosi tytuł „O najmiłszym imieniu Jezus”.

¹³ B. Buliszak, *Cześć imienia Jezus...*, dz.cyt., s. 106.

kim kult imienia Jezus w 1721 roku. W Polsce katolicki kult rozwijał się równolegle do światowego, w 1710 roku kaznodzieja W.S. Chrościński wydał *Pięć psalmów na Imię Jezus*, a powstała w późniejszym czasie i popularna w Polsce *Litania do Imienia Jezus* została zatwierdzona przez Piusa IX w 1862 roku.

Reformacja uznała szacunek dla imienia Jezus za zgodny z hasłem *solus Christus*. Sam Luter napisał parafrazę modlitwy powszechniej, pt. „Ojczy nasz, Ty, któryś w niebie...”, która znajduje się także w SP:

Święć się imię Twoje zawdy!
Słowo nam zachowaj prawdy...
(ŚP 1981, nr 612)

Dodajmy, że u progu nowożytności kult imienia Bożego czerpał inspiracje ze spekulacji kabalistycznych poświęconych imieniu boskiemu (*IHWH*). Znający język hebrajski prekursorzy reformacji, np. J.L. d'Étaples (1450–1536) czy J. Reuchlin (1455–1522), czerpali z tej tradycji dość obficie¹⁴. W dialogu *De verbo mirifico* (*O słowie cudotwórczym*) J. Reuchlin opisuje cuda sprawione mocą imienia Bożego. Wysławia szczególnie imię Jezus, zapisywane w formie hebrajskiej *I'h'o'su'a'h*, które uznaje za zdolne do czynienia najpotężniejszych cudów.

W protestanckich tekstach reformacji XVI wieku, które otaczają szacunkiem imię Jezusa, trudno mówić o osobnym kulcie samego imienia. Choć napotykamy wzmianki, brak jest właściwie rozbudowanej pobożności w tym zakresie, a cześć dla imienia Boga nie wychodzi poza biblijne zwroty i retoryczną synekdochę. W *Institutio Christiani Religionis*, J. Kalwin mówi o Chrystusie, że predestynowanych „oświecił poznaniem swego imienia”¹⁵. Interesującym zwiastunem poruszanej tu problematyki jest, odnotowany w kościołach ewangelickich na Śląsku w XVI wieku, zwyczaj klękania podczas nabożeństwa, gdy wymawiane było imię Jezusa.

Ewangelicka literatura budująca, w porównaniu z ewangelikalną, również pozostaje w ramach biblijnych wzorców, ale poświęca imieniu Bożemu mniej miejsca i traktuje je głównie jako synekdochę samego Jezusa. Zaznaczmy, że dla luteranizmu stałym źródłem impulsów w tym kierunku stała się duchowość pietystyczna, w której narodziło się rozbudowane obrazowanie związane ze czcią dla imienia Bożego. Przywołajmy modlitwę poranną poświęconą imieniu Jezusa ze współczesnego luterńskiego modlitewnika. Głosi ona, że jest to imię „ponad wszelkimi imionami, imię, które nigdy nie przeminie, imię pełne mocy”. Dalej prosi, aby „w nikim i w niczym zbawienia nie szukali (wierni – Z.P.) jak tylko w Tobie i Twoim imieniu”¹⁶.

Korzenie rozbudowanej obecności motywu imienia Jezusa w protestanckich pieśniach sięgają, podobnie jak w wypadku krwi, wieku XVIII i narodzin duchowości przebudzeniowej, rewiwalistycznej. W *Baptist Church Hymnal* z 1900 roku (wznawiany do 1940 roku bez zmian) – znajdujemy kilka najpopularniejszych w XIX wieku pieśni połączonych wspólnym tytułem *The Name of Jesus*, wchodzących w skład części pt. *God the Son – His Ascension and Exaltation*. Wśród pięciu utworów poświęconych imieniu Jezus (nr 154–158), aż trzy napisał współtwórca metodyzmu, Ch. Wesley, a jedną: *How sweet the name of Jesus sounds*, J. Newton. Ta ostatnia,

¹⁴ R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 216–217.

¹⁵ Cyt. za: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 400; zob. też s. 406.

¹⁶ *Bądź z nami, Panie. Modlitewnik*, Warszawa 1968, s. 218.

choć zaczyna się jak pieśń J. Paula *Jak słodko imię Jezus brzmi* (ŚP 1981, nr 337), jest innym utworem. Ostatni z autorów, poetka – Caroline Maria Noel (1817–1877), nie pochodzi z XVIII wieku. W pieśni I. Watta *I'm not ashamed to own my Lord*, znajdujemy charakterystyczną aklamację: „*Jesus, my God, I know his name, \ His name is all my trust*” (HaP 1983, nr 677). W innej, *Jesus shall reign*, pada wezwanie: „*Let every land his name adore*” (HaP 1983, nr 61), a w pieśni *The Lord Jehovah reigns* podmiot liryczny pyta „*will he write his name \ My Father and my Friend? I love his name, I love his word*” (HaP 1983, nr 59).

„Poeta przebudzenia”, Ch. Wesley, w swojej twórczości często podejmował wątek imienia Jezus i był jednym z tych, którym ewangelikalna pieśń bez wątpienia zawdzięcza tak znaczną obecność tego motywu. W jednej z jego pieśni czytamy:

Jezus! Oto imię, które uwalnia nas od bojaźni,
Które każe ustąpić naszym smutom;
Ono rozbrzmiewa muzyką w uszach grzesznika
Ono jest życiem, zdrowiem, zbawieniem¹⁷.

I tu znajdujemy figurę imienia Jezus, które jest zbawieniem, choć nie ma tego w tekście oryginalnym:

Jesus – the name that charms our fears,
That bids our sorrows cease;
'Tis music in the sinner's ears
'Tis life, and health, and peace.
(HaP 1983, nr 744, *O for a thousand tongues to sing*)

To właśnie w hymnach Ch. Wesleya słyszymy po raz pierwszy, że imię „zwyczajne” Jezusa „ma moc ować sercami” i „rozjaśnić w nich noc”¹⁸. W pieśni *Saviour from sin*, pojawia się określenie „*Jesus is thy healing name*” (HaP 1983, nr 747). W jeszcze innym hymnie autor stwierdza: „*bless the sound of Jesu's name*” i „*Jesus transporting sound \ The joy of earth and heaven; \ no other help is found, \ No other name is given*” (HaP 1983, nr 226). To już nie synekdocha, ale coś więcej – sam dźwięk tego imienia ma znaczenie. Znamy także pieśń protegowanego J. Wesleya, Edwarda Perroneta (1726–1792), napisaną w 1779 roku *All hail the power of Jesus Name*. Zamieszcza ją każdy anglojęzyczny śpiewnik metodystyczny do XX wieku, (zob. tekst za HAaM, nr 300)¹⁹. Inni osiemnastowieczni poeci teologowie także szeroko wykorzystywali ów motyw w swojej twórczości. W *Olney Hymns* z 1799 roku, J. Newtona i W. Cowpera, znajdujemy hymn J. Newtona *How sweet the name of Jesus sounds*²⁰.

How sweet the Name of Jesus sounds
In a believer's ear!

¹⁷ Cytuję za: W. Benedyktowicz, *Bracia z Epworth*, dz.cyt., s. 173.

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ F. Colquhoun, *Hymns that live, Their Meaning & Message*, Downers Grove 1980, s. 124–131. Dla F. Colquhouna imię i Jezus są jednością, choć autor ten zwraca uwagę na zwrot „*power of name*”, jako sugerujący pewną odrębność imienia.

²⁰ Opisuje jego narodziny i teologiczną wymowę m.in. F. Colquhoun, *Hymns that live...*, dz.cyt., s. 199–205. Autor zaznacza, że „*in the single name »Jesus« is hidden a variety of other names and titles*” (s. 203). W swojej analizie wykazuje, że pieśń w istocie jest pełna biblijnych aluzji i wzorów, a podstawowym odsyłaczem jest Pnp 1,3.

It soothes his sorrows, heals his wounds,
And drives away his fear.
It makes the wounded spirit whole,
And calms the troubled breast;
'Tis manna to the hungry soul,
And to the weary, rest.
Dear Name, the Rock on which I build,
My Shield and Hiding Place,
My never failing treasury, filled
With boundless stores of grace! (...)
Till then I would Thy love proclaim
With every fleeting breath,
And may the music of Thy Name
Refresh my soul in death!

W XIX wieku powstały pieśni, które równie mocno podejmują wątek imienia Jezus, np. Timothy Rees (1874–1939) w pieśni *God of love and truth and beauty* (HaP nr 403) powtarza, jak w litanii, w każdej strofie wers „Hallowed by thy name”. W śpiewnikach metodystycznych znajdujemy adaptację tekstu pochodzącego z XV wieku dokonaną przez J.M. Neale: *To the Name of our salvation*, w której czytamy:

Jesus is the Name we treasure,
Name beyond what words can tell;
Name of gladness, Name of pleasure,
Ear and Heart delighting well;
Name of sweetness passing measure,
Saving us from sin and hell.

(HaP 1983, nr 80)

Tak w metodystycznych, jak i baptystycznych kancjonałach pojawia się pieśń C.M. Noel, która zaczyna się od stwierdzenia „At the name of Jesus\ Every knee shall bow” (HaP 1983, nr 59). M. von Zinzendorf w pieśni *Das Buch der göttlichen Gericht* wzywał, by niebo obracało się dookoła imienia Jezus²¹. W twórczości G. Tersteegena, motyw imienia Jezus pojawiał się w wielu pieśniach, m.in. w powstałej w 1757 roku, słynnej *Ich bete an die Macht der Liebe*, którą znamy z różnych przekładów: *Uwielbiam moc miłości* (HS) czy *Uwielbiam miłość niepojętą* (ŚP). Pieśni tej warto poświęcić więcej miejsca. Jest to popularny hymn w całym, nie tylko ewangelikalnym, świecie protestanckim. Znajdujemy ją w ewangelickich kancjonałach niemieckich (z XIX i XX wieku) i polskich, w których autor był bardziej znany i częściej cytowany niż Ch. Wesley. Z całą pewnością stanowiła ona jeden ze wzorów dla dalszego literackiego rozwoju tego motywu. Wątek imienia Jezusa pojawia się w ostatnich strofach, których oryginalne brzmienie jest następujące:

5. O Jesu, daß dein Name bliebe
Im Grunde tief gedrückt ein; (...)

6. In diesem teuren Jesusnamen
Das Vaterherze öffnet sich;
Ein Brunn der Liebe, Fried und Freude

²¹ Pieśń M. von Zinzendorfa cytuję za: *Geistliche Gedichte*, dz.cyt., s. 133: „Bis jedes Herz das grosse Wort gefunden:/ »Die Himmel drehen sich um Jesu Namen«”!

Quillt nun so nah, so mildiglich.
Mein Gott, wenns doch der Sünder wüsste,
Sein herz wohl bald Dich lieben müßte.

7. Lob sei dem hohen Jesusnamen,
In dem der Liebe Quell entspringt,
Von dem hier, alle Bächlein kamen,
Aus dem die sel'ge Schar dort trinkt.
Auch wir erheben unsere Hände
Vereint mit ihnen ohne Ende²².

Pieśń ta znajduje się w niemal wszystkich ważniejszych analizowanych śpiewnikach. Zamieszczają ją kolejne wydania *Harfy Syjońskiej* (w przekładzie ks. P. Sikory; zob. m.in. HS 1906, nr 9; HS 1958, nr 263), pojawia się w *Pieśniach Królestwa Bożego* (1936, nr 19), w każdym wydaniu *Śpiewnika Pielgrzyma* (ŚP 1923, nr 325; ŚP 1935, nr 23; a ostatecznie ŚP 1981, nr 22), w baptystycznym *Głosie Wiary* (1984, nr 179), zielonoświątkowej *Chwalebnej Pieśni* (1948, nr 435) czy w *Śpiewniku Kościoła Chrystusowego* (1947, nr 10). Znajdujemy ją pod zupełnie innym tytułem także w mazurskim kancjonałe gromadkarskim, w *Harfie Podróżnej (Kłaniam się przed mocą miłości, HP 1905, nr 257)*. Zaznaczmy, że J. Wesley tłumaczył G. Tersteegen na język angielski i w kancjonałach metodystycznych odnajdujemy przekłady tej i innych pieśni tego autora²³. Pieśń w wersji oryginalnej liczy siedem zwrotek. W polskich przekładach zamieszczano zwykle od czterech do ośmiu strof. Przytoczmy fragmenty poświęcone imieniu:

O niech Twe imię już na wieki
zostanie w głębi duszy mej. (...)

W imieniu drogim „Jezus” stoi
Otwarte serce Ojca nam;
Miłością i pokojem koi
Ten prawy źródło radości sam.
(ŚKCh 1947, nr 10; ŚP 1981, nr 22)

Odnotujemy nałożenie się symboliki akwaticznej – związanej ściśle z wyobrażeniem łaski Boga – na obraz imienia Jezus, które otwiera serce Ojca. Słowo „Jezus” zostało zapisane w cudzysłowie, więc można powiedzieć, że w tekście zaakcentowano tym samym, świadomość autora, że jest to nazwa. Podkreślone zostaje pewne oddzielenie imienia od tego, kogo nazywa. Czy można zatem przyjąć, że mamy do czynienia

²² Pieśń zamieszczają m.in. *Schlesisches Provinzial Gesangbuch*, b.m.w. 1910, nr 578; *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910, nr 586; *Reichsharfe*, Stregau 1920, nr 32; *Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 188; *Гусли*, b.m.w. 1922, nr 168.

²³ Zamieszcza je m.in. *The Methodist Hymn Book*, London 1933. Wśród 33 pieśni, które J. Wesley w Georgii przetłumaczył z niemieckiego na angielski były przynajmniej 2 pieśni G. Tersteegen, *Verborgene Gottes Liebe Du* oraz *Gott ist gegenwärtig*. Omawia ten problem J.S. O'Malley, *Gerhard Tersteegen...*, dz.cyt. Różnice między J. Wesleyem i G. Tersteegenem w ujęciu problematyki uświęcenia, które polegały m.in. na tym, iż twórca metodyzmu mówił raczej o „poprzedzającej łasce”, a G. Tersteegen o „wrodzonej skłonności [*Grundneigung*] do imienia Jezus w sercu”, były z polskiej perspektywy niezauważalne (por. tamże, s. 307). Utwory tych autorów były przekładane na język polski po ponad 150 latach od powstania i o ile dyskutowano nad zagadnieniem łaski Boga i ludzkiej na nią odpowiedzi, to nie w nawiązaniu do sporów z XVIII w.

z kultem znaku, samej nazwy? Wszak za jego pośrednictwem „otwiera się serce Ojca”. Czy to ewangelikalny klucz do świętości? Czy tylko przypomnienie roli Jezusa, który jest jedynym pośrednikiem między ludźmi a Bogiem?

Pieśń ma różne przekłady. W *Śpiewniku Pielgrzyma* z 1981 roku w zakończeniu szóstej zwrotki Jezus jest wyraźnie podmiotem, ale w baptystycznym *Głosie Wiary*, w tym samym miejscu, funkcję podmiotu pełni Jego imię. Dodajmy, że niemiecki oryginał w tym miejscu sugeruje czytanie (niem. *lesen*), więc napis. Polscy tłumacze posługują się jednak wymiennie obu słowami. W ósmej zwrotce, najrzadziej zamieszczanej w śpiewnikach, znajdujemy najdalej idącą reifikację imienia.

Imieniu temu cześć i chwała!
Miłości źródło wytryska zeń;
To jest krynica doskonała,
Tam święci znajdują chłód i cień.
O, jakże oni pokłon dają,
Radośnie dłonie swe składają.
(PKB 1936, nr 19)

W cytowanej strofie imię staje się synonimem wyobrażanego za pomocą zmysłów (chłód i cień) raju. W *Śpiewniku Pielgrzyma* z roku 1981 (nr 22) znajdujemy inne zakończenie: podmiotem jest nie imię, ale Jezus. Kiedy porównamy wersję piątej zwrotki przekładu *Harfy Syjońskiej* z 1906 roku i szóstej zwrotki w edycji tego śpiewnika z roku 1958²⁴, to okazuje się, że także można mówić o pewnym zmniejszeniu konkretności obrazowania. W wersji z roku 1906 odnajdujemy motyw imienia Jezus „wrytego na dnie serca”, w wersji z 1958 roku mamy apel, by imię „pozostało na wieki w głębi duszy”. Dodajmy, że w mazurskim śpiewniku *Harfa Podróżna* z 1905 roku imię „jest pieczęcią w sercu”.

W starszej wersji *Harfy Syjońskiej* mamy wezwanie do Boga, aby tak nappełnił podmiot liryczny miłością Bożą „by bił ode mnie blask twej chwały”, w wersji z roku 1958 jest apel: „I w każdym słowie, każdym czynie, Twe tylko Imię niechaj słyń”. Wersja starsza z *Harfy Syjońskiej* znajduje się w najstarszych wydaniach *Śpiewnika Pielgrzyma*, np. z 1923 roku. Przykład ten ilustruje proces, w którym, wraz z upływem czasu, zmniejsza się realizm przedstawienia. Imię stopniowo traci swoją autonomiczność i wraca do postaci retorycznej figury, ściśle synonimicznej względem Chrystusa.

Trzy hymny imienia

Analizę topiki imienia warto rozpocząć od trzech hymnów. Pierwszy, *Znam imię nad imiona*, został napisany przez współczesnego autora Józefa Kajfosa (ur. 1933), a pochodzi ze *Śpiewnika Pielgrzyma*. Imię Jezus jest tematem całego utworu.

²⁴ Są to z pewnością przekłady tej samej części oryginału – zdarza się, że strofy zmieniały swoją kolejność w polskich pieśniach względem oryginału.

Znam imię nad imiona
Największe w świecie tym:
Zeń błogość niezgłębiona
I pokój w sercu mym.
To imię światła blaski
Na drogę życia śle;
Bóg zdroje świętej łaski
Na ziemię złał przez nie.

Ref. To imię Jezus na wieki trwa,
W nim moja dusza zdroj szczęścia ma;
Wspaniałe imię Jezus!
Tak cudnie w sercu gra.

W imieniu tym zbawienie
Dla wszystkich dane dusz,
A słodkie jego brzmienie
Ucisza wichry burz;
Z nim nowa wchodzi wiosna,
Gdzie serca dręczył grzech,
Wdzięczności pieśń radosna
Dłań z ust wypływa wszech. Ref.

Twór wszelki niechaj głosi
Imienia tego treść;
Niech mocny hymn się wznosi,
By oddać jemu cześć!
Bo choćby wszechświat cały
Wciąż nowym pieniem brzmiał,
Nie odda dosyć chwały,
Za to, co w nim Bóg dał.
(ŚP 1981, nr 319)

Jest to hymn, który rozpoczyna się niczym osobiste świadectwo zbawienia. Fragment ten ma wyraźnie subiektywny charakter, co jest typową cechą literatury ewangelikalnej²⁵. To liryka osobistego doświadczenia, która jasno nawiązuje do tego nurtu tradycji hymnicznej protestantyzmu, który L.F. Benson określa jako tzw. „*I and my*” *hymns*²⁶. Wyraźnie zarysowany podmiot liryczny w pierwszej osobie liczby pojedynczej pojawia się w pierwszej strofie oraz w refrenie. Należy jednak zwrócić uwagę, że niknie on stopniowo w kolejnych strofach. W ostatniej zwrotce mowa jest już o całym stworzeniu i świecie. Doświadczenie jednostkowe obejmuje i przenika „wszechświat cały”. To, co dotyczy jednostki, odnosi się w tym utworze do całego świata.

W cytowanej pieśni imię jest niemal ścisłą synekdochą lub metonimią Jezusa²⁷. Widzimy wszak, że podobnie do Jezusa, imię „ucisza burze”, a Bóg właśnie przez nie zesłał na świat „zdroje świętej łaski”. Figura ta ma swoje źródło w poświadczanej już w najstarszych warstwach Biblii odwrotności relacji nazywania. Tak jak człowiek

²⁵ Subiektywizm jako cechę ewangelikalnych hymnów podnosił już L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt., s. 154.

²⁶ Tamże, s. 152. L.F. Benson daje przykład słynnego hymnu Ch. Wesleya *Jesu, Lover of my soul*.

²⁷ Jeżeli uznamy, że to „znak zamiast przedmiotu oznaczonego” – będzie to metonimia, jeżeli „część zamiast całości” – synekdocha. Cytaty podaję za definicjami terminów z Stł.

„nosi imię”, tak też imię może „nieść człowieka”²⁸. Prawdopodobnie prądródłem omawianego zabiegu literackiego jest znany religioznawstwu i etnologii religii mechanizm ścisłego związku między nazwą (imieniem) a osobą. Związek ten był szeroko wykorzystywany w archaicznych formach religijności i został dobrze opisany²⁹. W wypadku szczególnym, jakim jest imię samego Boga, „niesie” ono w sobie część sakralnej mocy tego, kogo nazywa. Rodzi się jednak uzasadniona wątpliwość, czy zachodzi ów mechanizm w świadomości religijnej, jaką reprezentuje świat ewangelikalny. Czy wolno nam w tej sytuacji posługiwać się podobnym mechanizmem interpretacyjnym, skoro autorzy pieśni kwestionują wszelkie magiczne struktury?

Wzorców literackich zjawiska „wymienności kierunków” nazwy i nazywanego (tu interesuje nas przede wszystkim kierunek: nazwa zawiera w sobie nazwane, w tym wypadku samo *sacrum*), dostarcza Biblia, w której znajdujemy je np. we fragmencie z Dziejów Apostolskich 4,10. Jest on przekładany albo w ten sposób, że to przez imię Jezusa następuje uzdrowienie (BG), lub tak, że to sam Jezus uzdrawia (nowy przekład BiZTB). Imię oznacza więc ściśle osobę (jak w Księdze Wyjścia 32,33) lub odwrotnie, osoba oznacza imię. Fakt, że jest to wymienialny kierunek, pokazuje synonimiczne zastosowanie imienia Jezus względem osoby w innych miejscach Nowego Testamentu: „Kto wierzy weń, nie będzie osądzony; ale kto nie wierzy, już jest osądzony, iż nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18). Niekiedy imię sygnalizuje tylko obecność Boga (hebr. *Szechina*)³⁰ jak w Ewangelii św. Mateusza: „Albowiem gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem w pośrodku ich” (Mt 18,20).

W cytowanym utworze J. Kajfosa, zbawienie jest osiągalne „w imieniu tym”, czyli, odcytując ów zwrot jako synekdochę – „w Jezusie”. Brzmienie imienia – „wspañiale w sercu gra”, można zinterpretować jako literackie zabiegi personifikacji lub uprzedmiotowienia. I dalej: „A słodkie jego brzmienie ucisza wichry burz” – zwrot ten pokazuje, że nie samo imię (odczytywane jako osoba), ale jego brzmienie ucisza burzę. Mamy tu do czynienia z fizyczną, brzmieniową formą nazwy. W dosłownym odczytaniu to dźwięk powoduje zmiany w świecie przedstawionym. Podobną interpretację usprawiedliwia jedynie znaczny stopień konwencjonalizacji tego zwrotu, który powoduje, że to retoryczne zastąpienie Jezusa jego imieniem zostaje nieco odarte z literackości, a staje się zwykłą literacką kliszą. W odniesieniu do skupionego na słowie protestanckiego nabożeństwa, z pieśnią jako integralną częścią każdego spotkania, dochodzi do pewnej konwencjonalizacji figur stylistycznych pojawiających się w tekstach.

W innej przebudzeniowej pieśni, napisanej przez Davida Welandera (1896–1967), oficera Armii Zbawienia i wieloletniego przełożonego placówki tego Kościoła w Norwegii³¹ *Imię Jezus wiecznie świeże* (w przekładzie z PNW *Imię Jezus wiecnotrwałe*), znajdujemy powracającą wymienność imienia i postaci.

²⁸ *Dictionary of biblical images...*, dz.cyt., s. 584.

²⁹ Por. obszerny rozdział pt. *Moc i wola upostaciowione w imieniu* w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia...*, dz.cyt., s. 188–201. Zob. także A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 96–97.

³⁰ J. Chmiel, *Szekina – nazwa obecności Boga. Tradycja rabiniczna i reperkusje w Nowym Testamencie*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 47–53.

³¹ W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 506–508, autor pisze, że na język niemiecki przełożono ją w 1947 roku (niem. *Jesu Name nie verklinget*, ang. *Never Fades the Name of Jesus*). Pieśń znajdujemy w ŚP z 1960 roku oraz w przekładzie K. Hławiczki w PNW z 1970 r.

Imię Jezus wiecznie świeże,
Zniszczyć go nie może czas,
Więc Jezusa imieniowi
Niechaj śpiewa każdy z nas.
W tym imieniu żywot wieczny,
Wolność błoga z rajskich stron,
W nim Swą miłość niewymowną
Wszystkim nam objawił On.

Ref. Imię Jezus najpiękniejsze,
Niesie w serca światła blask,
W tym imieniu znajdziesz niebo,
wybawienie, hojność łask.

Imię Jezus niechaj zabrzmii,
Niech je pozna cały świat!
Wszak w nim tylko pokój znajdziesz,
Znajdziesz lek na grzechu jad.
Przed Jezusem złość ucieka,
Przed Jezusem pierzcha noc,
Bo w imieniu Jego tylko
Znajdziesz do zwycięstwa moc. Ref.

Imię Jezus jako gwiazda
Błyszczący na niebieskim tle,
Ono Ciebie do wolności,
Do zbawienia słodko zwie.
Choćby wszystkie światła zgasły,
Choćby nastał wieczny mrok,
Imię Jezus będzie świecić;
Bo w nim żyje wieczny Bóg.

(ŚP 1981, nr 141, *Imię Jezus wiecznie świeże*)

Jak zauważył W. Heiner, pieśń powstała po głęboko przeżytych przez autora spotkaniu modlitewnym z okazji 35-lecia działania misji Armii Zbawienia w Oslo. Czytano i rozważano wówczas Psalm 72, werset 17: „Imię jego będzie na wieki; pokąd słońce trwa, dziedziczyć będzie imię jego, a błogosławiąc sobie w nim wszystkie narody wielbić go będą”. W *Pieśniach Nadziei i Wiary* jest odsyłacz do innego fragmentu Pisma, z *Dziejów Apostolskich*: „I nie masz w nikim innym zbawienia; albowiem nie masz żadnego innego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Ten ostatni fragment był jednym ze wzorców dla metonimii/synechdochy – „zbawienia przez imię Jezus”. W pieśni znajdujemy także zwrot o imieniu Boga – „niech je pozna cały świat”. Przypomnijmy, że w modlitwie arcykapłańskiej z Ewangelii św. Jana, Jezus zwraca się do Ojca: „I uczyniłem im znajome imię Twoje i znajome uczynię, aby miłość, którą mię umiłowałeś, w nich była a ja w nich” (J 17,26). „Poznanie imienia” to zwrot, który tak w Biblii, jak i w ewangelikalnej pieśni synonimicznie określa zbawienie.

Powyższą pieśń znajdujemy w większości ważniejszych śpiewników. Zamieszczana była w śpiewnikach metodystycznych (PNW 1976, 1986; nr 236), w pietystycznych (HS 1965, nr 533), także ewangelickich ŚE 2002, nr 787, *Imię Jezus wiecznie żywe*, baptystycznych (1984, nr 81) i w kancjonale metodystycznym (PNW 1986, nr 236).

W *Śpiewniku Pielgrzyma* znajdujemy ten hymn już w czwartym wydaniu (Zaolzie 1958). Wersja zamieszczona w śpiewniku metodystycznym różni się od wyżej cytowanej tylko pierwszym wersem, w którym, zamiast „wiecznie świeże”, znajdujemy „wiecznotrwale”.

W pieśni za literacką figurą kryje się znane historii religii przekonanie, że pod postacią swojego imienia żyje sam Bóg³², co uwidacznia się w słowach: „bo w nim żyje wieczny Bóg”. Jeżeli odrzucimy literackość tekstu, to można uznać podobne zwroty za wyrażenie ślady myślenia archaicznego. Wspominana już tzw. magia imienia bliska jest nie tylko tradycyjnym religiom niepiśmiennym, ale pojawiała się długo w nowożytnym chrześcijaństwie. Przykładem magii obronnej było np. grawerowanie imienia Jezus na klingach mieczy chrześcijańskich rycerzy³³. Antropologia kulturowa i etnologia religii³⁴ poświadczają dość powszechne występowanie przekonania, że poprzez znajomość imienia bóstwa można na nie wpływać. Przy całej świadomości nieostrej granicy, jaka oddziela świat religii i magii, należy stanowczo stwierdzić, że w świetle analizowanego materiału elementy i struktury językowe analogiczne do magicznych pojawiają się także i tutaj, ukryte za literacką metaforą, jednocześnie zdecydowanie odrzucane w nieliterackiej (czyli ewangelizacyjnej, teologicznej) spuściznie piśmienniczej ewangelikalizmu.

Trzeci hymn: *Jak słodko Imię Jezus brzmi* jest również w całości poświęcony imieniu Jezus. Jego autorem był wspomniany już J. Paul, działacz *Gemeinschaftsbewegung*, a następnie, po rozłamie w 1909 roku, jeden z przywódców ruchu zielonoświątkowego. Poniższy utwór jest do dziś śpiewany w Kościołach ewangelikalnych.

Jak słodko Imię Jezus brzmi
Zbawienie, pokój w nim tkwi.
I w sercu moim cudnie lśni
Wspaniale Imię: Jezus!

Ref. Jezus tylko szczęściem mem,
Wszystkiem dla mnie w świecie tem,
Jezus głosicie w sercu swem,
Niech płynie imię: Jezus!

Ja kocham w sercu Imię to,
Co zdjęło ze mnie grzechu zło
I wznosi w górę w niebios tło
Tak miłe Imię Jezus. Ref.

Gdy płynie imię to wśród nas
I serca Mu śpiewają wraz,
Przejmuje Jego miłość nas.
Uwielbiaj Imię: Jezus! Ref.

To imię Jezus słodkie nam
I najpiękniejsze w niebie tam,

³² Hasło *Name/Namengebung* w: TRE, t. XXIII, Berlin–New York 1994, s. 743–764; zob. także materiały z konferencji *Imię Boga w religiach świata – analiza form kultu*, Kraków 1994 opublikowane w: „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181.

³³ R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, dz.cyt., s. 163.

³⁴ A. Szyjewski, *Magia i sacrum imienia w kulturach tradycyjnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 3–11.

Niech uwielbione będzie nam.
 Więc sławmy imię: Jezus!
 (ŚP 1923, nr 19)

W obu wyżej przytaczanych pieśniach można dostrzec elementy autotematyzmu. W pieśni D. Welandera wierni śpiewają „imieniu”, a następnie wzywają braci, by zaśpiewali – „Imię Jezus niechaj zabrmi”. Także w pieśni J. Paula imię „słodko brzmi”, ono „płyń wśród nas”. Zwroty podobne oznaczają taki śpiew zboru, którego tematem jest sam Jezus, a imię Go tylko retorycznie zastępuje. To o Nim wszak jest większość pieśni.

Niemal w tej samej wersji językowej zamieszczają pieśń J. Paula śpiewniki wydawane w pierwszej połowie XX wieku (ŚP 1923, nr 19; ŚP 1935, nr 14; ŚKCh 1947, nr 119; ChP 1948, nr 147; EwP, nr 167). Brak tego utworu w śpiewnikach pietystycznych, ale przyczyną tego jest prawdopodobnie fakt odejścia autora z *Gemeinschaftsbewegung* do ruchu zielonoświątkowego, co mogło być przyczyną pewnej niechęci środowisk neopietystycznych do niego i jego pieśni. Polski ruch zielonoświątkowy narodził się przez podobny do niemieckiego rozłam i wyjście z Kościoła ewangelickiego grupy wiernych z neopietystycznej Społeczności Chrześcijańskiej w Cieszynie w 1910 roku. Do polskich śpiewników hymn ów został adaptowany prawdopodobnie z *Pfingst-Jubel*, kancjonału wydanego przez centralę niemieckiego ruchu zielonoświątkowego w Mülheimer, w Zagłębiu Ruhry, na co wskazuje notka ze *Śpiewnika Pielgrzyma* z 1935 roku.

Tekst pieśni podlegał pewnej ewolucji. Zamiast słów – „ja kocham w sercu imię to, co zdjęło ze mnie grzechów zło” (tu imię zdejmuje „grzechów zło” – czyli zbawia), w nowszych wersjach z drugiej połowy XX wieku, mamy „to imię kocham z serca ja, wszak Jezus zwolnił mnie od zła”, który to zwrot przywraca centralne miejsce nazwanemu, a nie nazwie. W starszej wersji to właśnie imię „wznosi w górę”. Nową wersję znajdujemy od wydania czwartego *Śpiewnika Pielgrzyma* opracowanego na Zaolziu na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Przytaczamy ów przykład jako znak przemian w funkcjonowaniu tego motywu oraz jako ilustrację kierunku poprawek nanoszonych przez redaktorów kolejnych edycji. Korekty polegały m.in. na usuwaniu zbyt realistycznych i uprzedmiotawiających wzmianek o imieniu. Jak zaznaczaliśmy, teologia protestancka nie przyjmuje możliwości magicznego „posługiwania się” imieniem Boga. Duchowni wspólnot ewangelikalnych oraz ich religijne piśmiennictwo i nauczanie wykluczają zgodnym głosem możliwość magicznej interpretacji wątku imienia Boga, stąd wspomniany termin „mowne zachowania magiczne” A. Chudziak wydaje się tak przydatny, bo odnosi się do działań na ludzkiej świadomości, a nie do rzeczywistości fizycznej.

Dokonajmy przeglądu kontekstów, w jakich pojawia się motyw imienia Jezus, a także imienia Boga.

Imię jako osoba

W analizowanych utworach imię stanowi przede wszystkim ścisłą synekdochę samego Jezusa. Autorzy pieśni często dość swobodnie posługują się tym literackim środkiem,

umieszczając imię tam, gdzie właściwym podmiotem jest sam Jezus. Poczynmy jednak pewne zastrzeżenie. Jak wspomniano, jeśli imię stanowi część Jezusa (*vide* wyobrażenia archaiczna), to mamy do czynienia z metonimią, ponieważ jest to środek stylistyczny, w którym część zastępuje całość. Zobaczmy realizację tego w następujących przykładach:

Uwielbiajcie Jego imię!
Niech wszystko brzmi chwałami!
Wysławiajcie tego Pana,
Imię Jego i całą moc.
(ChP 1948, nr 6, *Alleluja, chwalcie Boga*)

W trzecim i czwartym wersie cytowanej strofy podmiotem jest już nie imię, ale sam Jezus, choć zaimek wskazujący „tego”, łączący je z początkiem, odnosi się do imienia, zgodnie z sensem wersu czwartego. Autorzy hymnów płynnie i niezauważalnie przechodzą od mówienia o Jezusie do mówienia o Jego imieniu, w tym drugim przypadku mocno podkreślając jednak odrębność imienia od samej osoby. Płynność ta wyraża się w gramatycznych formach:

Najpiękniejsze jest imię nam,
Jest to Jezus to imię.
Ja w Nim zbawienie tylko mam.
On tylko krzepi mnie.
(ChP 1948, nr 233, *Najpiękniejsze jest imię nam*)

Konsekwentnie w ostatnim z cytowanych wersów powinno być: „ono tylko krzepi mnie”, jako że w poprzednich wersach mowa jest o imieniu. Zaimek osobowy wskazuje jednak na Jezusa. Jeśli nie uznamy tego przejścia za gramatyczną pomyłkę (widoczna jest chropawość języka i stylu w całym utworze), to jedynym wyjaśnieniem jest przyjęcie tezy, że dla autora pieśni Jezus i Jego imię mogą być wymiennie przywoływane. Płynnie zamienia się niejako „w trakcie” pieśni podmiot wypowiedzi – albo jest nim osoba Jezusa, albo jego imię (inny przykład – WN 1900, nr 28, *Jezusa imię*). W większości tego typu pieśni nie wiemy, czy chodzi o imię, czy o Jezusa. W ramach jednej linijki, jednego zdania poświęconego imieniu, może zająć przemiana.

Czym jest ci imię Jezusa, czym?
Czy czcisz Go w swym żywocie?
Winienesz cały należeć Mu,
Nie brodzić w grzechu błocie!
(ChP 1948, nr 62, *Czym jest ci miłość Jezusa*)

W drugiej linijce powinien stać zaimek osobowy „je”, imię jest wszak rodzaju nijakiego. Dopełnienie staje się podmiotem, a synekdocha znika na rzecz metonimii.

Fragment: „To święte imię czci cały świat, oddając Jemu hołd” (ChP 1948, nr 76, *Dobry jest Pan*), nie mówi przecież o jakimś osobnym kulcie imienia, który nie istnieje w głównym nurcie ewangelikalnego świata. Poza pieśniami w ewangelikalnym piśmiennictwie brak specjalnych modlitw do imienia Jezus lub innych odpowiedników, np. katolickiej litanii do Najświętszego Imienia Jezus. Stąd jedynym wyjaśnieniem owej czci dla imienia, o której słyszymy w pieśniach, jest przyjęcie założenia, że odnosi się ona do Jezusa jako ukrytego (za imieniem) podmiotu tych określeń – ukrytego za pomocą figury metonimii czy synekdochy. W świadomości współczesnych ewangeli-

kalnych prezbiterów istnieje przeświadczenie, iż w pieśniach imię i osoba to jedno. Pastorzy, pytani w wywiadach o sens podobnych sformułowań, tak właśnie interpretują zwroty tego typu³⁵. W wielu fragmentach imię Zbawiciela pojawia się w takich samych kontekstach, w jakich występuje Jezus w języku teologicznego nauczania czy w kano-dziejstwie.

Przed najświętszym imieniem tem
 Miljony upadają
 A wszyscy przed Nim, Królem swym
 Upokorzyć się mają. (...)
 Boć nie jest inne imię nam
 Tu do zbawienia dane,
 Jak tylko imię Chrystus Pan;
 Bezpiecznie przy nim stanę.
 (ŚPR 1917, nr 115, *Jezusa imię*)

W pierwszych czterech wersach ponownie znajdujemy przykład wymienności imienia i postaci. Imię jest „dane do zbawienia”, co jednak sugeruje, że stanowi ono klucz do zbawienia. Zwrot może wydawać się substytutem opisywanej wyżej magii imienia. Tutaj dotyczy to raczej oddziaływania literackiego, skierowanego na czytelników czy raczej na uczestników nabożeństwa. Oddziaływanie to nie ma charakteru automatycznego, sprawczego w sensie „fizykalnym”, ale ma działanie sprawcze w sensie językowym, a polem „działania” jest tu świadomość. Stwierdzenia i tryb oznajmujący stanowią przecież rzeczywistość świata przedstawionego tej pieśni, która ma ilustrować najważniejsze prawdy chrześcijańskiej wiary.

W pieśniach niekiedy zamiast zwrotu „wierzyć w Jezusa” pojawia się – „wierzyć w jego imię”:

Jezus jest lekarzem chorych,
 Jak przyrzeka w słowie nam.
 Jeśli wierzysz w imię Jego,
 Będziesz jego światłem żyć.

Ref. Imię to nad wsze imiona,
 W nim zbawienie wszystkim nam.
 (ChP 1948, nr 172, „*Jezus Chrystus*” brzmi poselstwo)

Cytowana powyżej pieśń jest przekładem z języka niemieckiego utworu autorstwa Carla Octaviusa Vogeta (1874–1936), jednego z przywódców ruchu neopietystycznego i zielonoświątkowego w Niemczech. Stanowi ważny dla naszych rozważań przykład dowolności, z jaką przekładane bywały oryginalne utwory w różnych wspólnotach. W *Śpiewniku Pielgrzyma* z 1923 roku (nr 23) wydrukowano go z ewidentnym błędem, ale także pominięto zwrot o „wierzeniu w imię”. Podobnie w wydaniu z 1935 roku

³⁵ Uzupełniającym materiałem, który wykorzystano przy formułowaniu tego wniosku, były rozmowy i listy wymieniane tak z autorami pieśni, jak i z przełożonymi kilku ewangelikalnych zborów. W jednym z nich czytamy: „kiedy w pieśniach używa się przytoczonych wyżej zwrotów, mamy (...) świadomość, że są to pewne uproszczenia, truizmy, które nie przeczą Biblii, a często są z niej bezpośrednio zaczerpnięte i w rzeczywistości sprowadzają wszystko do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, mimo że na pozór stanowią tylko „Jego część”. Tak czy owak chodzi tu o jedno i to samo. Może tylko akcent jest przenoszony z osoby Chrystusa albo na jego dzieło, albo na jego imię, albo na jego krew” (list z dn. 5 I 2002 od Jarosława Domeniuka z Legnicy).

(nr 300), zachowano w pełnym brzmieniu cytowany refren. W edycji z 1981 roku (nr 271) w odpowiednim fragmencie zamieszonego w tym śpiewniku wariantu pieśni także brak zwrotu o „wierze w imię”. Ostatni dwuwiers cytowanej strofy brzmi: „Jeśli wierzysz bez wątpienia,/ Uzdrawienia doznasz sam”. W wydanej w Szwecji przedwojennej wersji *Chwalebnej Pieśni* (b.r.w.) znajdujemy: „Jeśli wierzysz bez wahania,/ Uwielbisz go wkrótce sam” (ChP, nr 39) oraz identycznie w obszerniejszym wydaniu francuskim z Billy-Montigny. Jak widzimy, w przekładaniu pieśni panowała spora dowolność.

W przytoczonym refrenie pojawia się zwrot: „zbawienie w imieniu” (domyślnie Jezusa), który jest jedną z częstszych form językowych (kontekstów), w jakich pojawia się imię. Niekiedy zostaje to dobitnie zaakcentowane, jak w pieśni *Dlaczegoż się temu tak bardzo dziwicie*: „W tem tylko imieniu zbawienie ma świat” (ŚKCh 1947, nr 62). Użycie słowa „tylko” przypomina dodanie przez M. Lutra tego wyrazu w odpowiednim fragmencie swojego przekładu Listu do Rzymian. Wstawienie łacińskiego *solus* było spowodowane dążeniem reformatora do wyeliminowania wszelkich pośredników w dziele zbawienia. Zgodnie z poglądami Lutra, usprawiedliwienie człowieka zostało dokonane „tylko” przez dzieło Jezusa. Zasada *solus Christus* stała się jedną z fundamentalnych reguł reformacji i całego protestantyzmu.

W pieśni *O Zbawco, wznoszę chwały śpiew* znajdujemy rozwinięcie tej synekdochy, widzimy bowiem, że imię staje się alegorią dokonanego zbawienia:

Nowinę grzesznym głosić chcę,
Że nastał łaski czas!
Twe Imię zbawia wszystkich nas,
I z serca zwała głaz!

Jezusa Imię płoszy strach,
Pociesza w trudnych dniach,
Jak słodki dzwon w me serce dan;
W nim radość pokój mam.
(ŚP 1981, nr 729)

Wzorów dla tej figury literackiej należy szukać oczywiście w Biblii, np. we fragmencie z 1 J 3,23: „A toć jest przykazanie jego, abyśmy wierzyli imieniowi Syna jego, Jezusa Chrystusa, i miłowali jedni drugich, jako nam przykazał” lub w cytowanym już wyżej 1 Kor 6,11; także w Ewangelii św. Mateusza 12,21: „A w imieniu jego narodowie będą nadzieję mieli”, w Rz 10,13: „Każdy bowiem, kto by wzywał imienia Pańskiego, zbawiony będzie”, w Dz 10,43: „Temu wszyscy prorocy świadectwo wydają, iż przez imię jego odpuszczenie grzechów weźmie każdy, co w niego wierzy”, czy wreszcie Dz 4,12: „I nie masz w żadnym innym zbawienia; albowiem nie masz żadnego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które byśmy mogli być zbawieni”. W pieśniach znajdujemy „wyznawanie imienia Jezusa” jako synonim bycia prawdziwym chrześcijaninem, jak np. w pieśni:

My też za Twoją łaską w Twym kościele
Niech imię Twoje wyznawamy śmieie,
Niech poczuwamy się do powinności
I do wdzięczności.
(ŚPR 1917, nr 12, *Tobie najlepszy Boże nasz*)

Szacunek i cześć dla imienia, które symbolizuje, nazywa i streszcza chrześcijańskie posłanie, powoduje, że zwrot o wyznawaniu imienia stał się synonimem wyznawania chrześcijaństwa, przyswojonym za Biblią przez chrześcijańską retorykę literacką. W literaturze staropolskiej znajdujemy przykłady tego, np. w Psalmie 113 J. Kochanowskiego, w którym pojawia się wezwanie:

Dziatki niewinne, panienki uczciwe,
Śpiewajcie imię Pańskie świętobliwe;
To niechaj zawždy w uściech ludzkich słynie,
Póki pamiętny wiek swym torem płynie.

Gdzie zarze wschodzą i gdzie zapadają
Wszędy niech imię Pańskie wyznawają!...³⁶

Humanistyczna tradycja czarnoleska włączała się w biblijny nakaz kultu imienia Jezusa, a jako że była adaptowana szeroko do ewangelickich śpiewników, zainicjowała obecność tego motywu w religijnej pieśni protestantyzmu³⁷.

Innym hymnem poświęconym imieniu Jezus jest utwór pt. *Dziecię, nie płacz*, który został napisany przez Lydię Baxter (1809–1874):

Dziecię, nie płacz, nie narzekaj,
Jezusowe imię bierz,
Ono radość ci przyniesie,
Tylko ufaj, tylko wierz!

Ref. Słodkie jest imię to,
Przed nim znika wszelkie zło.

Imię Jezusa tarczą twoją,
Ono silną zbroją twą,
Z tym imieniem idź w bój śmiało,
Zwalczysz łatwo skłonność złą. Ref.

O najdroższe imię Jezus!
Klejnot to dla wszystkich dusz,
Ono blaski sieje w nocy,
Ciszę zsyła w czasie burz. Ref.

Jak nam zacne imię Jezus
Dla przelanej świętej krwi!
Przez nie daje Bóg zbawienie
I otwiera nieba drzwi.

(ŚP 1981, nr 377)

Baptystyczny *Głos Wiary* z 1984 roku zamieszcza tę pieśń pod numerem 99, ale w starszych wydaniach, np. z 1960 roku, jeszcze jej nie ma, co może świadczyć o tym, że rozpowszechniła się w baptystycznych zborach dopiero po drugiej wojnie światowej. Pieśń tę w innym przekładzie, pt. *Gdyś w cierpieniu i rozpacz* i bez ostatniej zwrotki, zamieszcza też kancjonał metodystyczny (PNW 1970, nr 235; 1986, nr 235). Zmieniony jest także refren: „Możne jest Imię to/ Przed nim znika wszelkie zło”. Brak

³⁶ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, Warszawa 1969, t. I, s. 494–495.

³⁷ Szerzej o recepcji wypracowanych przez J. Kochanowskiego literackich wzorców w pieśni protestanckiej: A. Staniszewski, *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, dz.cyt.,

tej pieśni w *Śpiewnikach Metodystycznych* z 1949 roku (zarówno w wydanej w Warszawie cz. I, jak i w cz. II wydanej w Ostródzie). W śpiewniku międzywojennym zamieszczono ją w jeszcze innym przekładzie, pt. *Imię Jezusa* (incip. „Dziecię cierpień i rozpaczy”, znajdujemy ją z refrenem identycznym jak w *Śpiewniku Pielgrzyma*, ale z zupełnie inną czwartą zwrotką: „Bo to Imię wszędzie budził/ Świętych uczuć cudny kwiat”).

Na przykładzie tego hymnu można dokonać przeglądu podstawowych kontekstów, w jakich pojawia się imię: można je „wziąć”, ono „przynosi radość”, jest „słodkie”, jest „tarczą” i „zbroją” dającą pomoc w walce ze złem, jest świecącym klejnotem, „przez nie daje Bóg zbawienie”. Z jednej strony więc obecna jest tu metonimia/synekdocha Jezusa, z drugiej zaś, staje się zleksykalizowanym zwrotem mówiącym o imieniu jak o kluczu do nieba (w sformułowaniu „otwiera nieba drzwi”) czy jak o gwarancie bezpieczeństwa („ono silną zbroją”), które to znaczenia, nawet jeżeli odsyłają do Jezusa, sięgają do metaforyki sugerującej ochronne działanie o religijnym charakterze.

W jednym z nowszych hymnów poświęconych imieniu Jezus, zaczerpniętym ze *Śpiewnika Pielgrzyma*, w pieśni *To imię Jezus słodko brzmi* znajdujemy dalsze rozwinięcie tego zespołu kontekstów. Tekst rozpoczyna się apoteozą samego dźwięku imienia. Hiperboliczacja wyzwała i potęguje proces hipostazowania.

To imię Jezus słodko brzmi!
Któż powab ten opisze mi?
O, jakże cenne imię to!
Przewyższa wszystko krasą swą.
Mą chlubą, Jezu, imię Twe,
Tyś miłość i zbawienie me.

O Jezu, imię Twe – to moc;
W poranek ono zmienia noc,
Dla martwych ono żywot ma,
Grzesznikom pewność nieba da.
O, dzięki Ci za światła zdrój,
Za miłość Twą i pokój Twój.

Do łaski tronu w imię to
Przystąpić mogę w chwilę złą;
Zwycięzam ja w imieniu tym,
Unikam nieszczęść, gdym jest z Nim
Nad imię wszelkie – imię Twe,
Wysławiać, Jezu, pragnę je.

W imieniu tym jest życia zdrój,
Obfitość łaski, pokój mój.
A kiedy już z Jordanu fal
Wynijdę do niebieskich sal,
To, Jezu, wiecznie imię Twe
Opiewać będą usta me.

(ŚP 1981, nr 359, *To imię Jezus słodko brzmi*)

Pojawiające się określenia, które zawierają zwrot o „imieniu Jezusa”, tylko w części można odnieść do samego Zbawiciela. Częściowo dotyczą bowiem Jego imienia, jak np. słowa o „słodkim brzmieniu”. Mogą też zawierać sugestie o jego (imienia)

działaniu ochronnym, jak np. „Do łaski tronu w imię to/ Przystąpić mogę” czy „Zwy-
ciężam ja w imieniu tym, /Unikam nieszczęść, gdy jestem z Nim”, a grzesznikom daje
ono „pewność nieba”. W strofie trzeciej znajdujemy zaimkę pisany dużą literą odno-
szący się prawdopodobnie do imienia (mówi o tym porządek gramatyczny). Zwykle
w pieśniach od dużej litery pisane są zaimki odnoszące się do Jezusa, Boga Ojca lub
Ducha Świętego, czyli do Trójcy. Tu duża litera wskazuje (lub może wskazywać) na
samo imię.

Jezus – jeżeli uznamy figurę Jego imienia jako synekdochę, czyli jako tę część zna-
ku, która jest nazwą – sam staje się znakiem, znakiem zbawienia. W analizowanych
tekstach znajdujemy następującą kolejność symbolizacji: imię „oznacza” Jezusa,
a Jezus „oznacza” zbawienie. W literackiej kondensacji dochodzi do ściągnięcia tej
sekwencji znaczeń w zwrot „w tym imieniu jest zbawienie”. To niejako podwójna
relacja nazywania, ponieważ imię odnosi się do osoby Jezusa, a On sam „odsyła” do
zbawienia. W pieśni płynnie przechodzi się od mówienia o imieniu do apostrofy do
osoby (zob. np. ostatni dwuwiers pierwszej zwrotki). Należy zauważyć, że choć w cy-
towanej pieśni znajdujemy kilkakrotnie figurę „imię to moc”, to raczej brak w ewan-
gelikalnych pieśniach przeniesienia tego określenia na następny poziom, czyli np. „Je-
zus to moc”. Czy zatem zdepersonalizowana nazwa Boga nie stanowi dla twórców
pieśni *sacrum* niejako „w stanie czystym”? Może to być równoległy zwrot określający
lub nawiązujący do np. Bożej łaski. Wszak, jak zauważa T.B. Douglas, dla całego
protestantyzmu łaska jest raczej „naturą Bożego działania w świecie”³⁸ niż rzeczywi-
stością substancjalną. Wnioski z tej analizy należy wyciągać więc ostrożnie, szukając
bowiem oryginalności ewangelikalnej pieśni, musimy korygować ustalenia w świetle
Biblii, a ta, jak wspomniano, zawiera figury językowe poświadczające równanie imię =
zbawienie: „Temu wszyscy prorocy świadectwo wydają, iż przez imię jego odpuszcze-
nie grzechów weźmie każdy, co w niego wierzy” (Dz 10,43).

Wychwalanie imienia Boga to również antycypacja niebiańskiej rzeczywistości,
podczas której podmiot liryczny będzie „opiewał”, czyli wielbił i chwalił, imię Jezusa.
Tak streszcza stan zbawienia (tego po śmierci) podmiot liryczny. Do tego zjawiska
eschatologicznego rozszerzenia perspektywy, jakie znajdujemy częstokroć w zakoń-
czeniach ewangelikalnych pieśni, jeszcze wrócimy (zob. część V).

Analizując związek imienia z postacią Jezusa, należy przywołać przykłady starote-
stamentowych personifikacji imienia, jak np. mieszkanie imienia Boga w świątyni:
„pójdziesz na miejsce, któreby obrał Pan, Bóg twój, aby tam mieszkało imię jego” (Pwt
26,2). Podobnie w ewangelikalnym wychwalaniu Boga, jak i w samym mechanizmie
synekdochy – owej ściślejszej „wymienności” z postacią Jezusa – Jego imię często zyskuje
(czy raczej przejmuje) cechy osobowe. K. Royówna pisała w pieśniach, że imię jest
„dla mnie najwdzięczniejsze” – oraz że jest „najzacniejsze” – (ŚP 1981, nr 221, *Wy-
brać mi radzono*, podobnie ŚP nr 266). Przytaczany już D. Welander pisał, że imię
Jezusa „niesie słońca blask” (ŚP 1981, nr 141).

³⁸ T.B. Douglas, *Protestantism w: A Handbook of Christian Theology*, New York 1958, s. 284–293.

Imię, które zbawia

W chrystocentrycznej wyobraźni religijnej autorów ewangelikalnych imię Jezusa stało się jednym ze znaków zbawienia. Jak wspomniano, ów mechanizm językowy ma mocne podstawy biblijne i wyraźną biblijną prefigurację³⁹. Imię, „w którym jest zbawienie”, „imię, które zbawia”, pojawia się w Nowym Testamencie, jak np. w pierwszym Liście do Koryntian: „aleście omyci, aleście poświęceni, aleście usprawiedliwieni w imieniu Pana Jezusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6,11). Kiedy stajemy wobec dokonania wyboru między hipostazą a metonimią, z trudem udaje się nam dokonać jednoznacznego rozróżnienia, gdyż biblijny tekst mieni się w tym miejscu pewną wieloznacznością. Zazwyczaj zwrot o imieniu Boga może być uznany za zwykły synonim osoby, kiedy np. przejmuje funkcję Zbawiciela: „A przez wiarę w imię jego, tego, którego wy widzicie i znacie, utwierdziło imię jego; wiara, mówię, która przez niego jest, dała temu to zupełne zdrowie przed obliczem was wszystkich” (Dz 3,16) albo „A gdy był w Jeruzalemie na wielkanoc w święto, wiele ich uwierzyło w imię jego, widząc cuda jego, które czynił” (J 2,23; por. J 3,18 czy J 1,12). Sens biblijnego tekstu nie jest jednak przedmiotem niniejszej analizy, ale interesuje nas jego recepcja i rozwinięcie w pieśniach. W utworze *Czy znasz to imię*:

Czy znasz to imię, w którym jest zbawienie,
Dane nam przez Bożą moc? (...)
To imię Jezus zawsze jasno świeci
W pośród nocy, bólów, bied. (...)
Gdy przyjdzie czas, imiona sławne zgasną,
Imię Jezus będzie żyć;
Jak purpurowy odbłask zorzy jasnej
Będzie w wieczności lśnić.
(ŚP 1981, nr 104, *Czy znasz to imię*)

Epifanijne lśnienie czy świecenie imienia to także częsty motyw, tradycyjnie związany z symbolizacją *sacrum*. Znamy go m.in. z cytowanej pieśni D. Welandera, *Imię Jezus wiecznie świeże* (ŚP 1981, nr 141). W jednej z pieśni podmiot liryczny zwraca się do Jezusa „Twe imię zbawia wszystkich nas”, a dalej, opowiadając o dziełach imienia, opisuje, że „płoszy strach” i „pociesza w trudnych dniach” (ŚP 1981, nr 729, *O, Zbawco, wznoszę chwały śpiew*, pieśń przejęta z *Гыгну*). Podobnie w pieśni *Halleluja, chwalcie Boga*, która była już cytowana jako „Alleluja, chwalcie Boga”, a pochodzi z *Rettungsjubel*, śpiewnika niemieckiego ruchu zielonoświątkowego. Zamieszczona została w *Śpiewniku Pielgrzyma* z 1924 roku, pod numerem 7, ale w trzecim wydaniu z 1935 roku już pod numerem 1. Przedrukowuje ją także *Chwalebna Pieśń* (1948, nr 6). W pieśni znajdujemy następujący refren: „Wysławiajcie imię Pana, Uwielbiajcie jego moc!” (ŚP 1981, nr 1). W nowym, wygładzonym językowo przekładzie została umieszczona w *Śpiewniku Pielgrzyma* z 1981 (nr 1) i w baptystycznym *Głosie Wiary* (1984, nr 23), gdzie refren ów brzmi następująco „Uwielbiajcie jego imię, niech

³⁹ Nadmienimy przy okazji, że etymologicznie Jezus oznacza zbawcę. W Mt 1,21 czytamy: „A urodzi syna, i nazwiesz imię jego Jezus; albowiem on zbawi lud swój od grzechów ich”. Imię Jezus pochodzi ze skrócenia hebrajskich słów znaczących „Jahwe zbawia”, por. M. Wojciechowski, hasło *Jezus Chrystus* w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz.cyt., t. 5, s. 215.

wszystkimi brzmi chwałami”. Jeśli uznamy, że chwała to symbolika epifanijna, czego postaramy się dowieść w następnej części, to imię także w niej uczestniczy.

Imię w świecie przedstawionym pieśni oddziałuje dokładnie tak samo, jak Jezus w chrześcijańskiej opowieści o zbawieniu:

O, jak drogie imię Twoje,
Jak pociesza serce me!
Wiarą gładzi grzechy moje,
Jezu, wzniosłe imię Twe!

(ŚPK 1917, nr 120, *Drogie imię Jezus*)

Przytoczmy wybrane fragmenty Biblii, w których dochodzi do podobnej identyfikacji imienia i postaci: „Ale te są napisane, abyście wy wierzyli, że Jezus jest Chrystus, Syn Boży, a żebyście wierząc żywot mieli w imieniu jego” (J 20,31). Wierzyć w Jezusa i Jego imię oznacza to samo: „Lecz którzykolwiek go przyjęli, dał im tę moc, aby się stali synami Bożymi, to jest tymi, którzy wierzą w imię jego” (J 1,12) oraz „I nie masz w żadnym innym zbawienia; albowiem nie masz żadnego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które byśmy mogli być zbawieni” (Dz 4,12). Znajdujemy także zagadkowy werset w Liście do Hebrajczyków, gdzie w zakończeniu czytamy: „Przetoż przez niego ofiarujemy Bogu ofiarę chwały ustawicznie, to jest owoce warg wyznawających, imieniowi jego”. Zawiera on wezwanie – powinność wychwalania imienia, co jest przedłużeniem starotestamentowego wezwania z Joela „Wszakże stanie się, że ktobykolwiek wzywał imienia Pańskiego, wybawiony będzie” (Jl 2,32). Pieśni ewangelikalne są wierne tej retoryce – znajdujemy liczne przywoływane już zwroty o zbawieniu „poprzez nie” [imię – Z.P.] (ChP 1948, nr 172; ŚPR 1917, nr 115). Ewangelikalne skupienie na Biblii jest z całą pewnością jedną z ważniejszych przyczyn tak rozbudowanego literacko kultu imienia Jezus w pieśniach.

Imię jako znak chrześcijanina

Imię Boga pojawia się także jako zwykły znak bycia chrześcijaninem. Od imienia Chrystusa biorą swą nazwę Jego wyznawcy, co znajdujemy np. we fragmencie pieśni: „Imieniem swym nas nazwał Sam” (ŚP 1981, nr 604, *Jak wielką miłość*). Być chrześcijaninem to naznaczanie imieniem, szczególnie częste w pieśniach z elementami retoryki militarnej. Niektóre pieśni przywołują np. figurę wpisania imienia Jezusa na sztandar.

Imię Twoje i Twój krzyż
Niech za sztandar służą święty tym,
co chcą przy Tobie stać.

(HS 1949, nr 499; ChP1948, nr 168; GW 1960, nr 400, *Jezu, bądź nam hasłem dziś*)

Wątek sztandaru z imieniem Jezusa znajdujemy tak w pieśniach ze starszych kan-
cjonałów (ŚPK 1917, nr 231), jak w nowych (ŚP 1981, nr 837). Jako element zmagania się z siłami zła, imię Boga staje się wówczas nie tylko znakiem, ale niezawodną zapowiedzią zwycięstwa:

Śmiało z imieniem Chrystusa, bracia
pójdziemy z nieprawością w bój
(ŚP 1981, nr 837, *Piękne dni życia naszego*)

Inne współczesne przykłady wojennej metaforyki połączonej z motywem imienia: Jezus to m.in. utwór ze śpiewnika *Chwalebna Pieśń*, w której czytamy:

To chwalebne imię Twoje
Niech głoszone będzie,
By przez posłów Twych podboje
Noc pierzchała wszędzie.
(ChP 1948, nr 240, *Na Twój święty Kościół*)

Motyw zapisywania imienia niejako „na podmiocie lirycznym” znajdujemy w różnych postaciach. W pieśni *Swój wierny obraz*, którą cytujemy w przekładzie ks. P. Sikory (z języka niemieckiego za *Reichs-lieder*⁴⁰), imię wypisane na czole powoduje uwewnętrznienie perspektywy, z jakiej podmiot liryczny opisuje skutki tego czynu i równoczesną epifanię świętości:

I święte Imię Twoje
Na czoło moje wpisz,
By każdy ze mnie poznał,
Jak swoich wiernych czcisz.
A wtedy się odbije
W mym sercu obraz Twój
I w sercu mym wytryśnie
Wiecznego życia źródło.
Choć serce się rozbije
W kawałki, w drobny pył,
To jednak i w kawałkach
Twój obraz będzie lśnił.
(GW 1960, nr 182, *Swój wierny obraz Panie*)

Słowo „Imię” zapisano w pieśni dużą literą, co nie jest częstą praktyką. Zwróćmy uwagę na kolejność wydarzeń: kiedy imię Boga zostaje „zapisane na czole”, wtedy w sercu, w duchowym centrum człowieka, odbija się obraz (!) Boga i wytryska w nim „wiecznego życia źródło”. Ostatnia zwrotka sugeruje, że jest to proces nieodwracalny. Poprzez zapis imienia na czole, uruchamia się równoległa „reakcja” o charakterze duchowym. Przemiana ta ma charakter trwały. Zgodnie z koncepcją M. von Zinzendorfa, podobne „konsekwencje”, czyli przemianę wewnętrzną chrześcijanina, przynosi religijna pieśń śpiewana w hermuckich zborach⁴¹. Wielka rola słowa – tu jako słowa śpiewanego, ujętego w literackiej formie językowej – w pieśni ewangelikalnej, zmienia się właśnie w obraz słowa skutecznego, imienia Boga, zapisanego pod różnymi postaciami.

W nowszym przekładzie omawiana wyżej pieśń brzmi już inaczej:

I święte imię Twoje,
na czole zapisz mym,

⁴⁰ Znajdujemy ją także w *Harfie Syjońskiej* (1949, nr 209).

⁴¹ Szeroko o koncepcji pieśni pietystycznej pisze B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 281–282.

By każdy po mnie poznał
Że uczniem jestem Twym.

(ŚP 1981, nr 360, *Swój wierny obraz Panie*)

W innych pieśniach pojawia się figura imienia zapisanego wprost na sercu:

O, Chryste, w sercu mojem Twe imię tylko tkwi
(ŚPR 1917, nr 97)

Tyś jest mój!

Imię Swe głoskami ognistymi

W serce me głęboko wpój

(ŚP 1981 nr 265, *Jedno w sercu mam życzenie*)

Ostatnia pieśń pochodzi z hernhuckiej *Brudergemeinde* z 1740 roku i została opracowana na nowo przez Albrechta Knappa (1798–1864). Znana jest pod tytułem *Eins Wunsch ich mir vor allem andern*⁴². W oryginale znajdujemy w przytaczanym fragmencie następujący zwrot: „*Drücke deinen süßen Jesusnamen/ brennend in mein Herz hinaein*”⁴³. Pieśń ta wykorzystuje motyw odcisnięcia Chrystusa we wnętrzu człowieka. Zamiast niemieckiego *drücke* (dosł. wyciskać), tłumacz wybrał jednosylabowe (to zakończenie wersu) „wpój”, prawdopodobnie z przyczyn zgodności akcentu i melodii.

Motyw imienia wypisanego na chrześcijaninie symbolizuje doznane przez niego nawrócenie, kluczowy moment w życiu ewangelikalnego protestanta. Wpisanie imienia w serce to dobitne i bardziej obrazowe podkreślenie przemiany dokonanej w duchowym centrum człowieka. Narodziny chrześcijanina zostają oddane przez zwrot o zapisaniu imienia Boga w sercu, na czole, bądź w rozszerzonej postaci, o „przyjęciu w imię” lub przyjęciu nowego imienia. I tak, w jednej z pieśni chrzcielnych mamy zwrot do Boga w Trójcy Świętej:

Przez Ciebie w imię Twe przyjęty

Do społeczności wiernych Twych

(ŚKCh 1947, nr 200; ŚP 1981, nr 809)

Kto przewycięży, stanie się filarem,

W Bożym kościele stojąc nocą, dniem.

Będzie nań imię Boga napisane,

Imię nowego też Jeruzalem.

Pana też imię Nowe on przyjmie

[W górnej krainie od Niego tam:]

(ŚP 1981, nr 521, *Kto przewycięży*)

W judaizmie imię Boga, *hesed*, udziela się ludziom i ci stają się *hasid* – „pełni łaski”⁴⁴. Czy można powiedzieć, że w przypadku pieśni ewangelikalnych jesteśmy świadkami procesu paralelnego? Wszak protestantyzm w dużym stopniu jest podobny do judaizmu w swoim nastawieniu ikonoklastycznym, a kilkakrotnie wspominaliśmy, jak starotestamentowe obrazowanie było bliskie i inspirujące dla ewangelikalnej poezji. Czy nie mamy do czynienia z procesem, w którym zamiast obrazów pojawia się nazwa, imię, pojęcie? W pieśniach przebudzeniowych, chrześcijanami są tylko ci, którym Chrystus zesłał łaskę nawrócenia, za których umarł. Być chrześcijaninem to nie tylko

⁴² O dziejach tej pieśni szerzej W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 305.

⁴³ Cyt. za *Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 55.

⁴⁴ J. Tokirska-Bakir, *Obraz osobiwy...*, dz.cyt., s. 149–150.

naśladować Chrystusa, to przede wszystkim posiadać wiarę, łaskę Boga, być „pod ochroną imienia”. Wiąże się to także z poczuciem bezpieczeństwa, zapewnionym przez imię, które się nosi (czyli samo miano „chrześcijanina”, jeśli jest się nawróconym chrześcijaninem). W tej „duchowości imienia” można także doszukiwać się protestanckiego akcentowania bardziej zmysłu słuchu niż wzroku. Fascynacja Bożym imieniem kojarzona bywa z dowartościowaniem wymiaru czasowego (a nie przestrzennego), odpowiedzią etyczną człowieka (a nie afektywną i entuzjastyczną)⁴⁵. Z pewnością wiara, która bierze się ze słuchania, czyli zasada *fides ex auditio*, należy do jednej z podstawowych reguł wyznaczających dostępne dla człowieka źródła zbawienia. A w religii celem życia jest zbawienie. Przypomnijmy także zdanie M. Lutra, które wyjaśnia, dlaczego „nazywamy się chrześcijanami”. W jednym ze swych trzech najważniejszych pism reformatorskich *O wolności chrześcijańskiej* mówił: „Zapewne nazywamy się tak od Chrystusa, nie nieobecnego w nas, lecz w nas zamieszkującego, to znaczy, gdy weń wierzymy, i gdy jeden dla drugiego nawzajem stajemy się Chrystusem, czyniąc bliźnim tak, jak Chrystus nam czyni”⁴⁶.

Osobnym nieco motywem jest wątek wpisania imienia chrześcijanina do „księgi żywota”, co wydaje się nawiązującą do Apokalipsy alegorią idei predestynacji: „Swoją krwią imiona nasze/ W księgę życia wpisał sam” (ŚP 1981, nr 599, *Bracia ogłaszajcie*), czy w innym przekładzie: „A imiona nasze wpisał w poczet sług” (ChP 1948, nr 30). Dobitniej widać to w pieśni *Pewność zbawienia mam*: „Imię moje Sam wpisałeś w księgę życia wieczną Swą” (ŚP 1981, nr 780). Upředniość tej decyzji podkreśla pieśń *Mój Ojciec ma w niebiesiech tron*, w której czytamy „Na Swoją Pan wypisał dłoń/ Me imię, nim tęskniłem Doń” (ŚP 1981, nr 631).

Konieczność czci i wielbienia imienia

Skoro imię oznacza samego Jezusa i dokonane przez niego zbawienie, to dla chrześcijaństwa koniecznie jest oddawanie mu czci. Ten wpisany w Biblię nakaz nie ogranicza się tylko do najbardziej znanego i ogólnego wezwania „święć się imię Twoje”, ale obliuguje, aby imię Boga stało się treścią nabożeństwa i tak ważnej w tej pobożności ewangelizacji. W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Opowiem imię twoje braciom moim, w pośrodku zgromadzenia śpiewać ci będę” (Hbr 2,12). Imię, jako treść śpiewanych pieśni, można traktować jak najbardziej świadomy zapis tego, co dzieje się na każdym nabożeństwie. Wszak mówienie to posługiwanie się nazwami. Mówiąc o Jezusie, wypowiadamy tylko Jego imię, a on sam pozostaje skryty za nim. Poprzez takie rozumowanie podkreśla się Jego niedostępność, odmienność, wielkość, boskość. Słowa pełne szacunku dla imienia Bożego znajdujemy w Katechizmie Heideberskim

⁴⁵ A. Siemieniowski omawia interesujące dla niniejszych rozważań poglądy F.J. Leenhardta i M. Robecka, poświęcone rozróżnieniu duchowości opartej na fascynacji chwałą (wizualnej) i imieniem (zmysł słuchu) w: *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji duchowości pentekostalnej z tradycją katolicką*, Wrocław 2002, s. 70.

⁴⁶ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, fragment przytaczam za przekładem I. Lichońskiej w: *Mysł filozoficzno-religijna...*, dz.cyt., s. 58.

z 1563 roku. O czci dla imienia Boga mówią np. pytania 99 i 100. W pierwszym czytamy: „abyśmy święte imię Boże wypowiadali nie inaczej, jak z bojaźnią i czcią”, a w drugim pojawia się stwierdzenie, że „nie ma grzechu większego i bardziej wzbu-
dzającego gniew Boga niż bluźnierstwo Jego imieniu”⁴⁷. Podejmuje tę myśl literatura budująca, do której z upodobaniem sięgają środowiska ewangelikalne. Przywołajmy Johna Bunyana (1628–1688) i jego *Pilgrim's Progress*: „więc wiecznie wielbić chcę Twe święte Imię, Panie, gdyż Tyś wybawił mię”⁴⁸. W tych fragmentach imię to synek-
docha (znak) Jezusa i Jego ściśle oznaczenie. Figura językowa o „wyznawaniu imienia” oznacza wyznawanie samego Jezusa. Cześć imienia i osoby nakładają się.

Jak sugerowali wydawcy we wstępie do *Chwalebnej Pieśni*, celem zborowego śpiewu jest „uwielbienie imienia” – „Wierzmy, że wszystkie dzieci Boże, bez względu na przynależność denominalną skorzystają z niego, którego celem jest uwielbienie imienia Chrystusowego. (...) Niech przyniesie swój owoc dla uwielbienia imienia Bożego i Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁴⁹. Warto przywołać pierwszą strofę znanej pieśni Ch. Wesleya, „Jesus – the name high over all, \ In hell, or earth, or sky! \ Angels and men before it fall, \ And devils fear and fly” (HaP, nr 264). M. von Zinzendorf pisał w jednej z pieśni: „Wśród hańby, trwóg lub szczęścia wciąż, czcij Jego imię tu” (ŚP 1981, nr 462, *W pamięci zawsze*). Innym przykładów do wezwania czci imienia Boga nie brakuje:

Wysławiam imię chwały Twej
(ŚP 1981, nr 678; ChP 1947, nr 248)

Wielkości chcę imienia Twego
(GW 1960, nr 263, *Serce czyste stwórz*)

Chwalebne imię Twoje
(ChP 1947, nr 240, *Na Twój święty Kościół cały*)

Wzywanie imienia już w Starym Testamencie jest synonimem kultu i modlitwy: „A przeszedł stamtąd do góry na wschód Betela, i rozbił tam namiot swój, mając Betel od zachodu, a Haj od wschodu; i zbudował tam ołtarz Panu, i wzywał imienia Pańskiego” (Wj 12,8). Jezus nauczał uczniów: „Wy tedy tak się módlcie; Ojcie nasz, któryś jest w niebiesiech! Święć się imię Twoje” (Mt 6,9, por. Łk 11,2). W Nowym Testamencie znajdujemy i inne wezwania do czci imienia: „A poganie, żeby za miłosierdzie chwalili Boga, jako napisano: Dlatego będę cię wysławiał między pogany i imieniowi twemu śpiewać będę” (Rz 15,9) lub „Kto wierzy weń, nie będzie osądzony; ale kto nie wierzy, już jest osądzony, iż nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18). „Śpiewać imieniu” czy „uwierzyć w imię” to, z jednej strony, literacki zabieg retoryczny, z drugiej zaś są to zwroty, które mogą potencjalnie otwierać możliwość hipostazowania imienia Zbawiciela. Przytoczmy inny fragment Biblii: „Dlatego też Bóg nader go wywyższył i darował mu imię, które jest nad wszystkie imię; Aby w imieniu Jezusowem wszelkie się kolano skłaniało tych, którzy są na niebiesiech, i tych, którzy są na ziemi, i tych, którzy są pod ziemią” (Flp 2,9–10). Robić coś „w imieniu Jezusowym” oznacza robić albo „z upoważnienia”, albo „z ducha”. Pojawia się metaforyka przestrzenna. Karl Heinrich von Bogatzky (1690–1774) w misyjnej

⁴⁷ *Katechizm Heideberski*, przeł. G. Pianko, B. Stahl, Warszawa 1988, s. 65.

⁴⁸ J. Bunyan, *Wędrownica pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Warszawa 1961, s. 108.

⁴⁹ *Chwalebna Pieśń*, Kętrzyn 1948, s. 3–4.

pieśni Kościoła ewangelickiego *Wach auf, du Geist der ersten Zeugen* zamieszcza taki dwuwiers:

O breite, Herr, auf weitem Erdenkreis
dein Reich bald aus zu deines Names Preis⁵⁰

Co oddano w polskim przekładzie:

Niech ziemi krąg już cały rychło brzmi
Imienia Twego chwałą ku Twojej czci
(ŚP 1981, nr 506, *Zbudź, Panie, ducha ojców wiary*)

Anonimowy tłumacz miał trudne zadanie, by dopasować tekst do gotowej melodii i przybliżyć sens niemieckiej strofy. Po polsku brzmi ona dość chropawo – np. powtórzenia „już” – „rychło”, „Twego” – „Twojej”. W następnej strofie (ostatniej polskiego przekładu) mamy raz jeszcze wezwanie: „Niech imię Twe wśród nas zasłynie”. Chwała imienia to także znany i częsty zwrot, który pojawia się m.in. w przytaczanym już poemacie J. Bunyana: „Roztropna: W jakim celu zbawia Bóg biednego człowieka? Józef: Dla chwały Swojego Imienia, Swojej łaski i sprawiedliwości, oraz w celu zapewnieniu Swojemu stworzeniu wiecznej szczęśliwości”⁵¹.

Upoważnienie w imieniu

Ciekawą figurą językową, która pojawia się w licznych pieśniach, jest zwrot o robieniu czegoś „w imię Jezusa” (znacznie rzadziej ogólniejsze – „w imię Boże”), do którego nawiązuje przytaczany powyżej cytat z Flp 2,9–10. Zwrot ów przypomina sformułowanie towarzyszące żegnaniu się („W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”), które opiera się na tej samej strukturze składniowej.

Spójrz na święte godło krzyża,
Hasło Zbawcy znasz:
W imię Boga Przedwiecznego,
Dziś zwyciężyć masz.
(ŚKCh 1947, nr 165)

W imię Mistrza będę walczyć
(GW 1984, nr 339)

W imię Zbawcy idźmy wszędzie
(ŚPK 1917, nr 231)

Podobnie jak w katolicyzmie i prawosławiu, zwrot ten wprowadza w przyszłe działania, którym ma błogosławić Bóg, czy którym ma pomagać. Jak widać w powyższych cytatach, jest to formuła towarzysząca rozpoczynaniu, zapowiedziom pewnego działania, pełni więc podobną funkcję. Znana jest pieśń Ch. Wesleya *Forth in thy na-*

⁵⁰ Cyt. za: *Evangelische Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 104. O pieśni i autorze szerzej pisze: W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 194.

⁵¹ J. Bunyan, *Wędrowka pielgrzyma*, dz.cyt., s. 329.

me, O Lord, I go (HaP, nr 381), która wydaje się najbliższym odniesieniem dla tych zwrotów, przynajmniej w tradycji ewangelikalnej.

Robić coś „w imieniu Jezusa, to także robić coś z Jego upoważnienia (np. Dz 4,7–10; Kol 3,17). Podobnie w innym fragmencie: „Wiele ich rzeczy mi dnia onego: Panie, Panie! *izażeśmy* w imieniu Twojem nie prorokowali, i w imieniu Twojem dyabłów nie wyganiali, i w imieniu Twojem wiele cudów nie czynili?” (Mt 7,22). Gdzie indziej czytamy, że cuda „w imieniu Jezusa” robią inni ludzie, a nie uczniowie Jezusa – „Tedy mu odpowiedział Jan, mówiąc: Nauczycielu! widzieliśmy niekótrego w imieniu Twojem dyabły wyganiającego, który nie chodzi za nami, i zabranialiśmy mu, przeto że nie chodzi za nami” (Mk 9,38). Można także „prosić w imieniu Boga”, jak np. J 14,13–14: „A o cokolwiek prosić będziecie w imieniu mojem, to uczynię, aby był uwielbiony Ojciec w Synu. Jeżli o co będziecie prosić w imieniu mojem, ja uczynię”.

Niekiedy jednak zwrot o robieniu czegoś „w imieniu” Boga oznacza coś innego, np. „Gdy dwóch lub trzech tu zejdzie się/ By modlić się w imieniu Twym” (ŚP 1981, nr 327, *Dziękuję Tobie, Ojciec* K. Hławiczki). Biblijny fragment, do którego nawiązuje tekst pieśni w BG, nie oznacza więc upoważnienia, tak jak zwykle pojmowany jest ów zwrot. Tu imię staje się znakiem obecności – znakiem lub samą obecnością, jak sugeruje hebrajski termin *szekina*. Modlić się „w imieniu” oznacza tu niejako modlić się w Bożej obecności, wewnątrz *sacrum*. W innej pieśni podobnie:

W imieniu Twojem wkroczę, Boże,
W ten Nowy Rok, w ten niezajomy kraj
(GW b.r.w., nr 29; HS 1958, nr 504)

Mówienie „w imieniu”, jak widzimy, to nie tylko mówienie „z upoważnienia” czy pełnomocnictwa. Metaforyka przestrzenna, która jest skutkiem zastosowania przymyka „w”, pociąga za sobą obrazy imienia jako ubioru, stanu, czy, idąc najdalej, działania. To także mówienie tego, co powiedziałyby Jezus na naszym miejscu, albo mówienie tak, jakby przez nas, przez nasze usta, właśnie teraz mówił sam Jezus. Pojawiają się konteksty, w których człowiek mówi za Jezusa – w rozumieniu – z pozycji Boga, z wewnątrz *sacrum*, z sytuacji uczestnictwa we wnętrzu *sacrum*. To imię Boga przenosi mówiącego „do” Boga, a więc dopomaga w przyjęciu lub zatrzymaniu daru zbawienia. Przykłady mówienia *in the Name of Jesus* są liczne także poza tekstami pieśni. Wiele modlitw o uzdrowienie, w których jest to kluczowy zwrot, znajdujemy w dużych kampaniach ewangelizacyjnych, np. O. Robertsa czy W. Branhama. W swoich wspomnieniach D. Shakarian, twórca zielonoświątkowej denominacji o nazwie Międzynarodowe Stowarzyszenie Biznesmenów Pełnej Ewangelii, opisuje, jak uzdrowił pewnego człowieka, wypowiadając następujący zwrot: „W imieniu Jezusa – wyprostuj się”⁵². Jeżeli nie ma dodanego jednoznacznego słowa „mówię”, domyślnie „w imieniu Boga”, to mamy do czynienia z formułą, której struktura jest zbliżona do zaklęcia.

F. MacNutt (rzymskokatolicki duchowny związany z ruchem charyzmatycznym), w osobnej rozprawie, jaką poświęcił uzdrawianiu chorych, pisze szerzej o tzw. modlitwie w imieniu Jezusa. Według niego, jest to „o wiele więcej niż prośnienie Ojca w imieniu Jezusa”. Modlić się w imieniu Jezusa oznacza dla F. MacNutta modlitwę „z mocą i autorytetem Jezusa”⁵³. I tylko wtedy pojawia się jako dar – modlitwa nakazu

⁵² D. Shakarian, *Najszczęśliwsi na świecie*, b.m. i r.w., s. 181.

⁵³ F. MacNutt, *Uzdrowianie chorych*, przeł. M. Komaszycy, Warszawa 1991, s. 104.

– „W imieniu Jezusa Chrystusa Nazareńskiego chodź” (Dz 3,6). Współczesna literatura zielonoświątkowa i charyzmatyczna przynosi liczne przykłady podobnego rozumienia tego zwrotu.

W Biblii prorocy nie tylko mówią w imieniu Pana (czyli z upoważnienia), ale i „chodzą w imieniu”, co oznacza społeczność z Bogiem: „zmocnię ich też w Panu, a w imieniu jego chodzić będą, mówi Pan” (Za 10,12). Wątek ten rozwija Nowy Testament: „Otoż zostanie wam dom wasz pusty. A zaprawdę wam powiadam, że mię nie ujrzyście, aż przyjdzie czas, gdy rzeczenie: Błogosławiony, który idzie w imieniu Pańskim” (Łk 13,35). „Chodzenie w imieniu” to upoważnienie dane od Boga człowiekowi. W języku polskim „chodzi się w stroju”, ale tutaj znajdujemy metaforę osoby przyobleczonej w Chrystusa (Boga), dokładniej przyobleczonej w Jego imię. W tradycji ewangelickiej pieśni zwrot ten jest znany, jak np. w utworze Jerzego Trzanowskiego (1591–1637) – *W imieniu Pańskim w drogę się udaję*, który zamieszcza m.in. kanconał J. Heczki (1865, nr 572). Zwrot „przyjąć kogoś do imienia” oznacza w świetle podobnych głosów biblijnych, wejście do Kościoła jako zgromadzenia zbawionych.

Ach! Ojcze, Synu, Duchu Święty!
Tyś świadkiem szczerych uczuć mych.
Przez Ciebie w imię Twe przyjęty
Do społeczności wiernych Twych,
Pojmując wołanie me,
Przytłumię w sobie wszystko złe.
(ŚKCh 1947, nr 200; ŚP 1981, nr 809)

Imię Boga pojawia się sporadycznie jako znak jedności Kościoła. W jednej z pieśni S.I. Stone’a (1839–1900) poświęconej „zgromadzeniu wierzących” znajdujemy fragment:

Pan jeden, jedna wiara,
I jeden Pański stół;
I jeden Ducha chrzest,
I jedno święte imię,
I jeden Pański stół
(ŚP 1981, nr 608, *Kościółu grunt jedyny*)

Wszak większość chrześcijańskich czynności religijnych dokonuje się w Jego imię (zgodnie np. z dyrektywą Pisma: „Piszę wam, dziatki! iż wam są odpuszczone grzechy dla imienia jego”, 1 J 2,12). Formuła chrztu także zawiera zwrot „w imię”, co znajduje reminiscencję w hymnach:

O Ojcze, Synu, Duchu Święty,
Ochrzczony jestem w imię Twe.
(ŚP 1981, nr 590, *O Ojcze, Synu, Duchu Święty*)

Dla ewangelikalnego świata jedną z podstawowych powinności chrześcijańskich jest ewangelizacja. Działalność misyjną zwróconą „na zewnątrz” wspólnoty pieśni ściśle określają jako „głoszenie imienia”:

Bracia i siostry niech sięją,
O cudnym Imieniu tę wieść.
(ChP 1948, nr 208)

To chwalebne imię Twoje
Niech głoszone będzie,
By przez posłów Twych podboje
Noc pierzchała wszędzie.

(ChP 1948, nr 240, *Na Twój święty Kościół*)

Głoszenie imienia to głoszenie Jezusa – można uznać to za rozwinięcie synonimicznego ciągu imię = Jezus = postać Zbawiciela. Dodajmy, że w pieśniach dość rzadko pojawia się Trójca Święta, której jedność w przytaczanym przykładzie podkreślona zostaje przypisaniem jej jednego imienia.

Imię jako ochrona

W Liście do Rzymian czytamy „Każdy bowiem, kto by wzywał imienia Pańskiego, zbawiony będzie” (Rz 10,13). Cytat ów jest jednym ze źródeł funkcji ochronnej imienia, która pojawia się w pieśniach.

Imię Jego skałą mocną nam
(ŚP 1981 nr 485, *Jak Jezusa swego kochasz*)

Jezu, święte imię Twe,
Tarcza to i słońce me
(GW 1960, nr 400; HS 1949, nr 499; ŚPR 1917, nr 231; ChP 1948, nr 168, *Jezu, bądź nam hasłem dziś*)

Nam przynosi spokój błogi
I otwiera niebios drzwi. (...)
Weź to drogie imię Jezus,
Weź go, jako tarczę swą!
A w czas srogich burz i pokus
Wzmocni twoją wiarę mdłą.
(ŚPR 1917, nr 120, *Drogie imię Jezus*)

Figura imienia jako gwarancji bezpieczeństwa ma swoje liczne biblijne odnośniki: „A bezpiecznie sobie poczynając w imieniu Pana Jezusowem, mówił i gadał z Grekami; a oni się starali, jako by go zabić” (Dz 9,29). Jezus modli się: „A nie jestem więcej na świecie, ale oni są na świecie, a ja do ciebie idę. Ojcie święty, zachowaj je w imieniu twojem, któreś mi dał, aby byli jedno, jako i my” (J 17,11). Pieśni przywołujących imię jako gwaranta bezpieczeństwa i pewności jest wiele:

Śmiało z imieniem Chrystusa,
Bracia pójdziemy z nieprawością w bój
(ŚP 1981, nr 837, *Piękne dni życia naszego*)

Twe imię skałą mą,
W nim jest pociechy zdroj
(ŚP 1981 nr 320, *Ach potrzebuję Cię*)

W omawianej już pieśni *Słodkie imię Jezus* (WN 1900, nr 28; ŚPR 1917, nr 115, incip. „Jezusa imię”) w ostatnim czterowersie imię i osobę stosuje się wymiennie. A w zakończeniu podkreśla się bezpieczeństwo, jakie daje „stanie przy nim”. W innej pieśni:

Mym hasłem Imię Pana mego,
Co broni mnie przed wszystkim złem. (...)
Lecz imię Pana jak opoka,
Trwa wiecznie wśród anielskich pień.
Choć skryte dla ludzkiego oka –
Błyśnie, gdy wszędzie Pański dzień.
(ChP 1947, nr 250, *Nie dla mnie skarby świata tego*)

Tu również znajdujemy porównanie imienia do ochronnej tarczy. Imię występuje także i w takich kontekstach, w których pełni funkcję ochronną przed złem. Choć nie jest amuletem, ale w świecie przedstawionym pieśni można dostrzec funkcję apotropaiczną (w etnologii religii to element magii ochronnej). W cytowanej pieśni jest dźwiękiem idealnym – „trwa wiecznie wśród anielskich pień”. Widzimy także, że w czas eschatologiczny synestezjnie „błyśnie” – choć powinno być, jako dźwięk, „wysłuchane”.

Motywy magii imienia

W środowiskach ewangelikalnych interpretuje się powracający motyw imienia jako zwykły środek stylistyczny, a nie pozostałość po magicznej fazie rozwoju języka. W tradycyjnym światopoglądzie nazwa jest „metonimią przedmiotu”, co znaczy, że „może go zastępować bądź stawać się przedmiotem działań magii kontaktowej”⁵⁴. Przywoływane wyżej liczne przykłady obecności topiki imienia w świecie przedstawionym pieśni skłaniają do uważniejszego oglądu tekstów pod tym kątem. Imię Jezusa jest w pieśniach imieniem wyjątkowym. Jak mówi Biblia: „Dlatego też Bóg wielce go wywyższył i obdarzył Go imieniem, które jest ponad wszystkie, aby na imię Jezusa zgięło się wszelkie kolano na niebie i na ziemi i pod ziemią. I aby wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest Panem, ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 9–11). Jeśli imię uznamy za literacki znak osoby, to w pieśniach dzieło Jezusa bywa przedstawiane jako dzieło Jego imienia. W kilku utworach znajdujemy zwroty sugerujące istnienie siły czy mocy związanej z imieniem Boga. Dobrym przykładem jest pieśń księdza P. Sikory:

I dziś jeszcze w mocy imienia Pańskiego,
Przedziwne się dzieją znamiona.
(GW 1960, nr 328; HS 1958, nr 385, *I czemuż na rynku*)

Przytaczany fragment ma podwójną wykładnię. Z jednej strony, autorzy i wykonawcy uznają, że dotyczy mocy samego Jezusa, jakby nie dostrzegając, że treść owego dwuwiersu wyraźnie mówi o mocy imienia. Z drugiej strony dalszy kontekst mówi już

⁵⁴ P. Kowalski, hasło „nazwa” w: tenże, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 340. Zob. także hasła „apotrepeion” i „imię”.

wyłącznie o Bożej działalności. Biblijne obrazowanie okazuje się bardzo trwałe i znajduje kontynuację w twórczości autorów ewangelikalnych. Imię może więc skutecznie oddziaływać na moce demoniczne: „Na jego imię piekło się trwoży” (GW 1960, nr 262, *Z Ojcem Przedwiecznym*). Spotykamy niekiedy dwuznaczne zwroty sugerujące, że imię jest źródłem konkretnej siły. O „uwielbieniu mocy imienia” mówi pierwsza pieśń *Śpiewnika Pielgrzyma* z 1981 roku. Jedną z pieśni J. Prochanowa zaczyna się od słów „Imię Jego: Cudny, Moc wypływa zeń” (HS, nr 231). Ponownie dość trudno rozstrzygnąć, czy dotyczy to imienia czy Jezusa. Imię dość często w pieśniach staje się źródłem mocy:

O Jezu, imię Twe – to moc;
W poranek ono zmienia noc, (...)
Do łaski tronu w imię to
Przystąpić mogę w chwilę złą.
(ŚP 1981, nr 359, *To imię Jezus słodko brzmi*)

Przypomnijmy fragment, w którym wypisane na czole imię Jezusa przemienia życie wiernego tak, że życie „odzwierciedla postać Twa” [Jezusa – Z.P.] (ŚP 1981, nr 360). Fragmenty te uzasadniają pytanie o to, czy nie jest to obrazowanie znane historykowi religii z praktyk związanych z magią imienia? Świat przedstawiony ewangelikalnej pieśni odwołuje się wprost do podstawowych mechanizmów językowych Biblii. Nawiązuje do wpisanych tam śladów myślenia magicznego, w którym imię stanowi integralną część osoby. W świecie tym działanie osoby to także działanie imienia. Język pieśni nie tylko odwołuje się do autorytetu Biblii, ale równocześnie wskrzesza tamten świat religijnych wyobrażeń. Poprzez imię można więc dokonywać podobnych działań, jakie podejmuje w chrześcijańskiej opowieści sam Jezus. Z pewnością w wielu przypadkach można te fragmenty ewangelikalnych pieśni wyjaśniać zabiegami poetyckimi, środkami retorycznymi czy stylistycznymi (synekdocha), lecz interesujące jest, że znajdujemy także równie rozwinięty kult imienia w twórczości niepoetyckiej, literaturze budującej o charakterze ewangelizacyjnym⁵⁵.

W artykule zamieszczonym w 1982 roku w „Chrześcijaninie” pt. *I nadasz mu imię Jezus*, którego autor ukrywa się za pseudonimem Ksi, znajdujemy następujący fragment: „Imię »Jezus« zawiera w sobie pełnię Bożej mocy. Jest to przecież imię Syna Bożego, Zbawiciela świata, imię przewyższające wszelkie imiona. Jedynie w tym imieniu można dokonać zbawienia. Aniołowie i ludzie, i demony muszą uznawać autorytet tego imienia”⁵⁶. Autorytet imienia bierze się także z tego, że przytoczony zwrot – „uznać autorytet imienia Jezus” – oznacza dla wiernych oparcie, ochronę, bezpieczeństwo. To ważny proces w rozwoju ewangelikalnej topiki. Początki rozbudowanego kultu krwi i imienia Boga sięgają oczywiście Biblii, ale w ewangelikalnych pieśniach motywy te zostają „rozbudowane”. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest naturalny proces literacki, w którym kolejne pokolenia autorów i tłumaczy rozwijają dany wątek, podnosząc go na skali „literackości”. Motywy te mają swoją historię.

N. Frye sformułował cenną dla naszych rozważań myśl – „poezja nie traci zatem naprawdę swej mocy magicznej, ale po prostu przenosi ją z oddziaływania na przyrodę

⁵⁵ W 2 poł. XIX wieku w ruchu neopietystycznym *Gemeinschaftsbewegung* pojawiają się motywy magiczne, jak np. karteczki z imieniem Jezus wyciągane przez wiernych przeciw diabłu. Opisuje je K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt.

⁵⁶ [Ksi], *I nadasz mu imię Jezus*, „Chrześcijanin” 1982, nr 12, s. 6.

na oddziaływanie na czytelnika bądź słuchacza”⁵⁷. Imię Boga w pieśni wydaje się więc w tej perspektywie jednym ze „słownych zachowań magicznych” (A. Chudzik). Jest elementem oddziaływania na świadomość uczestników nabożeństwa. A skoro topika imienia Boga pełni taką rolę, można przypomnieć uwagi mówiące o performatywnym charakterze pieśni jako tekstów kultowych⁵⁸. Stanowienie świata przedstawionego jest w pewnym sensie stanowieniem wierzeń, ale dzieje się tak dopiero wtedy, gdy obumiera poetyckość tekstu, a figury stylistyczne przestają być ozdobnikiem retorycznym. Miejsmy w pamięci przywoływany wielokrotnie proces leksykalizacji, obumierania metafory w częstym użyciu poezji jako języka modlitwy, nauczania i ewangelizacji. Proces ten dodatkowo skłania interpretatora pieśni do postawienia pytania o podobieństwa związane z magią imienia.

Imię poddane zmysłom – sensualizacja

Skoro Imię Boga może być personifikacją, może również poddawać się zmysłowemu doświadczeniu. Przymiotniki, które autorzy pieśni stawiają przy imieniu, budują obraz będący sumą najwyższych przyjemności, o zmysłowym i duchowym charakterze łącznie. K. Royówna, pisząc o imieniu Jezusa, mówi że przewyższa ono „nawet rajskich śpiewów ton”. Píše, że w nim „ja błogość wszelką mam” (ŚP 1981, nr 221, *Wybrać mi radzono*). W pieśniach noworocznych *Głosu Wiary* znajdujemy pieśń *Jezu, bądź nam hasłem dziś* Benjamina Schmolcka (1672–1737), która w śpiewniku tym kończy się strofą:

Wszystkie troski, wszystek ból,
Imię Jego nam osłodzi,
Przeciwności On, nasz król,
W błogosławieństwach źródło przerosi.
Jezu, święte Imię Twe,
Tarcza to i słońce me.

(GW 1960, nr 399; HS 1949, 1958, nr 499; ŚP 1981, nr 669; ChP 1948, nr 168; PNW 1970, nr 18; SPR, 1917, nr 231)

Pieśń tę zamieszczają także *Гусли, Песни Странника, Reichslieder* i baptyistyczny *Śpiewnik Pieśni Religijnych*. Znany literaturze budującej motyw świecącego, promieniającego imienia⁵⁹ pojawia się jeszcze kilkakrotnie. Obok wizualizacji imienia pojawia się także zwrot o „słodkim imieniu Jezusa” znany także literaturze religijnej katolicyzmu. Szczególną popularność przeżywał on w dobie baroku, a upowszechnił się w wiekach późniejszych w religijności ludowej. W pieśni pt. *Słodkie imię Jezus* czytamy:

⁵⁷ N. Frye, *Wielki kod...*, dz.cyt., s. 58.

⁵⁸ Por. m.in. K. Pisarkowa, *Zakłęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem w: Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin 1998, s. 151–167.

⁵⁹ Por. np. E. Thele-Winckler, *Prawdziwy sens życia*, b.m. i r.w. (tytuł oryginału *Der wahre Sinn des Lebens*), s. 55: „W takiej mierze, w jakiej czcimy i wielbimy Imię Boga we wszystkich Jego szczególnych promieniach i znaczeniach, będzie też padał odbłask wspaniałości tego Imienia na nasze imię...”.

Jezusa imię stało się
 Słodkością serca mego
 I uszczęśliwia zawsze mię
 Więc pragnę żyć dla niego
 (ŚPR 1917, nr 115; WN 1900, nr 28)

Pieśń *Drogi imię Jezus* – cała jest wielkim peanem na cześć „słodkiego imienia”:

Imię Twe, o Jezu drogi,
 jakże słodko, miło brzmi!
 (ŚPR 1917, nr 120)

Ta pieśń jest także w śpiewniku: *Pieśni Duchowne na Chwałę Bożą* (New York 1943, nr 62), w którym znajdujemy odnośnik do pierwowzoru angielskojęzycznego *Take the name of Jesus with you* pieśń L. Baxter, gdzie dosłownie znajdujemy: „Precious name, Precious name, O how sweet! O how sweet! Hope of earth and joy of heav’n”⁶⁰.

Motyw „słodkiego imienia” pojawia się często: w litanijnej pieśni *Jest wielki Lekarz* (ŚKCh 1947, nr 121; GW 1960, nr 82; także ChP 1948, nr 232), w *Jezusa Imię* (ŚPR 1917, nr 115) czy w *Jak słodko brzmi* (WN 1900, nr 53; ŚKCh 1947, nr 119). Można prawdopodobnie uznać go za utartą formułę słowną, za kliszę, która w repertuarze literackich zwrotów stała się powszechna na tyle, że znalazło to swoje odzwierciedlenie w ewangelikalnej pieśni. Klasycy tej duchowości także znali ten motyw. I. Watts w swojej trawestacji Psalmu 72 (wersy 5–19) *Jesus shall reign where'er the sun* dodaje z własnej inicjatywy wers, który brzmi „His name like sweet perfume shall rise” (HaP, nr 239).

Nie tylko zmysł smaku bywa wykorzystywany przez podmiot liryczny pieśni do doświadczenia imienia. Imię wszak przede wszystkim się słyszy. Ciekawe jednak, że w porównaniu do motywu słodkiego imienia, zwrócenie uwagi na brzmienie jest rzadsze. Zwrot „brzmi chwała imienia” używa K.H. von Bogatzky w pieśni *Zbudź, Panie, ducha ojców wiary*, w której czytamy: „Niech ziemi krąg już cały rychło brzmi Imienia Twego chwałą ku Twej czci” (SP 1981, nr 506)⁶¹, który prawdopodobnie nawiązuje do Psalmu 8 („Panie, Panie nasz! jakoż zacne jest imię Twoje po wszystkiej ziemi! któryś wyniósł chwałę Twoją nad niebiosą”, Ps 8,2). W pięknym przekładzie J. Kochanowskiego czytamy dobitniejsze sformułowanie: „Gdziekolwiek słońce miecze strzały swoje,/ Wszędy jest zacne święte imię Twoje,/ A sławy niebo ogarnąć nie może/ Twej, Boże”⁶². Imię można także zobaczyć i, podobnie jak w przypadku dźwięku, opisywane wrażenie jest poddane hiperbolizacji, mowa bowiem o „gmachu Twego imienia” (ŚKCh 1947, nr 9).

⁶⁰ Za: *Baptist Hymnal*, dz.cyt., nr 305.

⁶¹ Następuje tu interesujące połączenie obu motywów, które być może nawiązuje do Psalmu 48: „Jakie jest imię Twoje, Boże! taka też jest chwała Twoja aż do kończyn ziemi; sprawiedliwości pełna jest prawica twoja” (Ps 48,11).

⁶² J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, dz.cyt., t. II, s. 330.

Uwagi podsumowujące

W świetle przytoczonych przykładów Imię Jezusa jest w pieśniach ewangelikalnego protestantyzmu przede wszystkim synekdochą samego Jezusa. Świadczą o tym konteksty, w których imię sprawia wszystko to, co Jezus. Dzieje się tak w zgodzie z ewangelikalną wykładnią teologiczną⁶³. Podobnie więc do motywu krwi, imię stało się jedną z podstawowych figur literackich oddających ideę zbawienia⁶⁴. Odmienne jednak niż krew, która jest elementem *stricte* fizycznym, synonimem pasji i ofiary Chrystusa, w kulcie imienia bliższa, jako wzorzec, staje się tradycja mistyki judaizmu, gdzie imię Boga pełni bardzo ważną funkcję zaślania i równocześnie pośredniczenia. W pieśniach ewangelikalnych owa funkcja pośredniczenia jest dość wyraźnie widoczna. Szczególnie w tych miejscach, w których mowa jest o zbawieniu, bezpieczeństwie i ochronie, jakie niesie z sobą imię Jezusa.

Niniejsza analiza rzadko odwoływała się do świadectw spoza pieśni. One same zaś nie rozstrzygają jednoznacznie pytania tej części: czy tak wyróżnione w tekstach imię Jezusa jest jedynie synekdochą Jezusa, czy też staje się jego hipostazą? W jakim stopniu jest „bytowo” samodzielne? Mimo że wiele fragmentów wyraźnie poświadcza „dziwną moc” samego imienia Jezus, to poruszamy się w polu interpretacji między wyjaśnieniem, jakie daje kontekst (teologia ewangelikalna), że chodzi o literackie wyrażenie samej osoby Jezusa, a sensem, jaki generuje tekst (ślady magiczności). Kontekst wyklucza magię, a tekst zawiera jej wyraźne ślady. W samych pieśniach trudno jednoznacznie oddzielić cześć należną Jezusowi od czci, jaka kierowana jest ku Jego imieniu. Granica między nimi nawet w ramach jednej pieśni bywa dość płynna. Jednak samo wskazanie owej dwuznaczności w możliwości interpretacji tych utworów wydaje się cenne. Ukazuje bowiem jedną z cech pobożności polskich środowisk ewangelikalnych XX wieku, dla których właśnie realistyczne wyobrażenia pojęć ogólnych (wyraźniej widać to w części poświęconej chwale Boga) sprawiło, że podobna topika cieszyła się w tych kręgach większą popularnością niż w świecie ewangelickim. Pełne realizmu zdania Biblii Gdańskiej (gł. Stary Testament) zyskiwały w ewangelikalnym piśmarstwie nowe życie. Jak już wspomniano, pojawiła się taka możliwość interpretacji motywu imienia, że dzięki niemu wierzący mogą zostać odesłani do rzeczywistości zbawienia. Właśnie ta literalna i dosłowna wierność Biblii ze strony autorów ewangelikalnych i tłumaczy mogła sprawić, że poświadczony w biblijnych księgach mechanizm magii imienia zaznaczył się tak mocno w świecie przedstawionym tych pieśni.

Być może okolicznością sprzyjającą stała się także sama synekdocha jako środek stylistyczny, w którym nazwa zastępuje nazwanego tylko w języku. Świadomość metaforyczności (czytaj – umowności) tekstu opiera się na poczuciu literackości tekstu, jaka powinna być udziałem autorów i wiernych śpiewających te pieśni. Ale powtarzany trop stylistyczny traci z czasem swoje „literackie” usprawiedliwienie. Zgodnie z poglądami

⁶³ R. Youngblood w haśle *Significance of Names in Bible Time* w: EDTh, s. 750, mówi o esencjalnej jedności imienia i Boga.

⁶⁴ Podobny mechanizm podjęcia przez teologię retorycznego zwrotu opisują: B. Uspieński, W. Żywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1992.

R. Ohmanna, przestaje tym samym być literaturą⁶⁵. W takiej mierze, w jakiej traci swą literackość, pytanie o realistyczną interpretację (nawet nie do końca uświadomianą) staje się prawomocne.

T.N.D. Mettinger pisał o hipostazie imienia⁶⁶ i można tym filozoficznym i teologicznym terminem określić literacki opis *sacrum*, z jakim mamy do czynienia. W pieśniach Bóg wielokrotnie objawia się „w imieniu”. Jest osiągalny i możliwy do postrzegania właśnie „poprzez swoje imię”. W pieśni D. Welandera czytamy: „Imię Jezus będzie świecić;/ Bo w nim żyje wieczny Bóg”. Religioznawcza definicja pojęcia hipostazy mówi o „mniej lub bardziej usamodzielnionym aspekcie lub atrybucie Boga”⁶⁷, dlatego w analizach tekstów pieśni określenie to wydaje się przydatne.

Kiedy odwołujemy się do apotropeicznego znaczenia imienia, sięgamy po warsztat terminów etnologii religii. Skoro aby opisać właściwości świata przedstawionego pieśni, korzystamy z jej terminologii, to czy nie należy uznać, że popularność tego motywu wywodzi się z wyobraźni właściwej „religijności typu ludowego”. Wszak jedną z jej cech charakterystycznych jest realistyczne traktowanie nazw i pojęć abstrakcyjnych. Nabierają one ciężaru i podlegają intensywnemu procesowi sensualizacji. Nazwę można więc zobaczyć, dotknąć, może ona działać tak samo jak to coś, co nazywa. Coś, co „odsyła do”, czy „oznacza” samego Boga, zostaje obdarzone świętością i staje się godne religijnego kultu (*latrii*). Znajdujemy też w pieśniach np. szacunek dla znaku (imię zapisane). Dla wyróżnienia kategorii „religijności typu ludowego” ważny jest mechanizm przedmiotowego traktowania religijnych wyobrażeń. W analizowanych pieśniach imię paradoksalnie nabiera przedmiotowości. Jest to wynik długiego procesu historycznoliterackiego, ewolucji stylistyki religijnej i języka środowisk, które tworzyły pieśni, a uwaga ta jest zasadna przede wszystkim dla twórczości pochodzącej z XIX i pierwszej połowy XX wieku. W XX stuleciu „przejawy” tej religijności etnologowie odkrywali w kulturze uważanej za wysoką. Mimo że można wykazać, iż analizowane teksty dowodzą w jakiejś mierze właśnie rzeczowego traktowania idei (hipostazowanie), a liczne apostrofy w trybie rozkazującym brzmią jak zaklęcia, to sens, jaki odczytują wierni, najczęściej⁶⁸ nie ma charakteru magicznego. I choć możemy na podstawie niektórych pieśni sformułować ryzykowny wniosek, że imię Jezusa funkcjonuje w nich jako amulet (ochrona), to powinniśmy równolegle dodać, że nie dlatego, iż jest przez wiernych za amulet uważane, ale z tego powodu że jego słowne i literackie „obrazowanie” jest podobne do tego, jakie przybliża nam religioznawcze rozumienie amuletów.

Dla wyobraźni religijnej autorów protestanckich, która determinowana jest przez antysensualistyczną doktrynę i odrzucenie *analogii entis*, bliższe jest posługiwanie się motywem imienia niż np. serca Jezusa jako podstawowej metonimii Jego osoby. Serce jest powszechnym symbolem wewnętrznej sfery człowieka, uczuć i jego duchowego centrum. W przeciwieństwie do imienia, ma jednak dość fizyczną konotację. Rozwijający się od XVII wieku w katolicyzmie kult serca Jezusowego (za sprawą objawień

⁶⁵ R. Ohmann, *Akty mowy...*, dz.cyt., s. 260; zob. interesujące rozważania S.R. Levina, *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 111–124.

⁶⁶ T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz.cyt.

⁶⁷ Hasło „hipostaza” w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz.cyt., t. 4, s. 418.

⁶⁸ Istnieją środowiska ewangelikalne, w których „magiczność” imienia i krwi jest jednak dostrzegalna także w kontekstach. Przykłady przytaczamy w zakończeniu, interpretacje te znajdowały się bowiem na marginesie polskiego ewangelikalizmu w opisywanym okresie.

M.M. Alacoque i ojców jezuitów) dodatkowo hamował protestanckie obrazowanie w tym zakresie⁶⁹. Serce Jezusa w literaturze katolickiej stało się ściśle metonimią osoby, a także przedmiotem osobnego kultu⁷⁰. Ewangelikalny protestantyzm uczynił topikę imienia Jezus jednym z podstawowych środków artystycznej i religijnej artykulacji swojej wizji soteriologicznej. Zaznaczmy, że motyw ten możemy uznać za topos, kiedy wiąże się ze stałym znaczeniem i powtarza się w kolejnych pieśniach i edycjach.

⁶⁹ W analizowanych śpiewnikach serce oznacza przede wszystkim duchowe wnętrze wiernego, jest alegorią człowieka wewnętrznego, odnosi się do podmiotu lirycznego, który ściśle związany jest z człowiekiem, nie z *sacrum*.

⁷⁰ Opisuje go encyklopedyczne wprowadzenie: J. Hojnowski, *Słownik kultu serca Jezusowego*, Kraków 2000.

IV. SENSUALIZACJA SACRUM – CHWAŁA BOGA

Chwała Boża w Biblii i tradycji chrześcijańskiej

Określenie „chwała” Boga (hebr. *kabôd*, gr. *doksa*, łac. *gloria*) jest jednym z najważniejszych pojęć chrystianizmu, które ukształtowało się na podstawie wieloznacznego terminu biblijnego¹. Studia nad obecnością pojęcia chwały w tradycji chrześcijańskiej ukazują wielość znaczeń, które częstokroć nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają². W języku hebrajskim słowo „chwała” (*kabôd*) etymologicznie „zawiera w sobie ideę ciężaru, wagi. Waga jakiegoś bytu w jego istnieniu określa jego znaczenie, szacunek rodzący się z owego znaczenia, chwałę. (...) [chwała oznacza – Z.P.] nie tyle może czyjaś dobrą reputację, ile raczej rzeczywistą wartość, odpowiadającą jego powadze”³. W Starym Testamencie oznacza także cześć, godność, majestat, zaszczyt, honor⁴. B. Ramm zauważa, że dla autorów Starego Testamentu Jahwe posiadał te cechy, dlatego zaczęto określać go Bogiem chwały⁵. Chwała Jahwe widoczna jest w historii Izraela często, zwłaszcza w dwóch wydarzeniach: wyjścia Żydów z Egiptu i wygnania (Wj 16,7). Ukazując się w obłoku i ogniu, Jahwe prowadzi Izraelitów w ich drodze przez pustynię (Wj 13,21–22). Kiedy Mojżesz wszedł na Synaj, gdzie otrzymał prawo Boże, górę przykrył obłok chwały Boga (Wj 24,16–18). Należy zaznaczyć, że chwała Jahwe ma tutaj wyraźnie epifanijny charakter. Jest elementem, znakiem czy raczej formą działania Boga wśród ludzi. Można ją oglądać, podczas gdy samego Boga, zgodnie z zasadami judaizmu, zobaczyć się nie da, np. przy cudzie manny Pismo mówi: „rano ujrzycie chwałę Jahwe” (Wj 16,7). Chwała oznacza tu potęgę Boga. Wyrażenie „chwała Jahwe” interpretowane jest przez chrześcijańskich teologów jako pojawienie się samego Boga, Jego objawienie: „A tak wstawszy szedłem w pole, a oto chwała Pańska stała tam, jako chwała, którąm widział u rzeki Chebar, i upadłem na oblicze

¹ A. Laurentin, *Doxa*, Paris 1972; J.M. Reich, *Kraft und Herrlichkeit*, München 1981; S. Synowiec, *Kebod Jahwe*, „Studia Teologiczne” Lublin 1976, s. 41–60; D. Mollat, „Chwała” w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990.

² Biblijne znaczenie terminu opisują m.in. za: A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London–New York–Toronto 1949; B. Ramm, *Them he Glorified. A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids 1963; T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, dz.cyt.; w literaturze polskiej: A. Sielepin, *Chrystus pośród nas. Nadzieja chwały. Eschatologiczna chwala zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Sandomierz 1996.

³ D. Mollat, *Chwała*, dz.cyt., s. 134–135. Z twierdzeniem tym są zgodne i inne opracowania.

⁴ A. Sielepin, *Chrystus pośród nas...*, dz.cyt., s. 41; W.H. Schmidt, G. Delling, *Wörterbuch zur Bibel*, Berlin 1972, s. 273–281 (*Herrlichkeit/Ehre/Verherlichen*).

⁵ B. Ramm, *Them he Glorified...*, dz.cyt., s. 10.

moje” (Ez 3,23); „I wszyscy synowie Izraelscy, widząc, gdy zstępował ogień, i chwała Pańska na dom, upadli twarzą swą na ziemię, na tło, a kłaniając się chwalili Pana, że dobry, że na wieki miłosierdzie jego” (2 Km 7,3).

Chwała ma także pewien wymiar doczesny i ludzki, wskazuje wówczas na obfitość, bogactwo, sławę. Salomon otrzymał od Boga „bogactwo i chwałę tak wielką, jak żaden wśród królów” (1 Krl 3,9–14). Kiedy słowa „chwała” używa się w Biblii wobec ludzi, oznacza ono zwykle ich pozycję i znaczenie. Bywa jednak tak, że zwrot o chwale człowieka odnosi się do jego małości i nikczemności, mowa wtedy o „próżnej chwale”, jak np. w Księdze Hioba: „Iż chwała niepobożnych krótka jest, a wesele obłudnika na mgnienie oka” (Hi 20,5). Podobnie w Nowym Testamencie: „Ponieważ wszelkie ciało jest jako trawa i wszelka chwała człowieka jako kwiat trawy; uwiędła trawa i kwiat jej opadł” (1 P 1,24); „Których koniec jest zatracenie, których Bóg jest brzuch, a chwała w hańbie ich, którzy się o rzeczy ziemskie starają” (Flp 3,19).

W Starym Testamencie chwała zawierała też ideę promieniowania. Oznaczała m.in. blask piękności⁶, jak np. w zwrocie o chwale świątyni (Ag 2,3; 7,9), Jerozolimy (Iz 62,2) czy Libanu (Iz 35,1n). Chwała przemawia i jaśnieje w wizji Ezechiela: „A chwała Boga Izraelskiego zstąpiła była z Cherubina, na którym była, do progu domu, i zawołała na męża onego odzianego szatą lnianą, przy którego biodrach był kałamarz pisarski. Bo gdy się była podniosła chwała Pańska z Cherubinów, ku progowi domu, tedy napelniony był dom obłokiem, a sień napelniona była jasnością chwały Pańskiej” (Ez 9,3–4). Ze światłem ściśle wiąże się wizja Izajasza: „Powstań, objaśnij się! ponieważ przyszła światłość twoja, a chwała Pańska weszła nad tobą. Bo oto ciemności okryją ziemię, a zaćmienie narody; ale nad tobą wejdzie Pan, a chwała jego nad tobą widziana będzie. I będą chodzić narody w światłości twojej, a królowie w jasności, która wejdzie nad tobą” (Iz 60,1–3). Chwała świeci także w Nowym Testamencie, jak np. kiedy pasterze w Betlejem trzymali straż: „oto Anioł Pański stanął podług nich, a chwała Pańska zewsząd oświeciła je, i bali się bojaźnią wielką” (Łk 2,8–9). W Apokalipsie czytamy natomiast: „A nie potrzebuje to miasto słońca ani księżyca, aby świeciły w niem; albowiem chwała Boża oświeciła je, a świecą jego jest Baranek” (Obj 21,23).

Opisy chwały Jahwe w Starym Testamencie mają niekiedy cechy personifikacji. Z Ezechiela pochodzi fragment: „Tedy podnieśli Cherubinowie skrzydła swoje, i koła z nimi, a chwała Boga Izraelskiego była nad nimi z wierzchu. I odeszła chwała Pańska z pośrodku miasta, a stanęła na górze, która jest na wschód miasta” (Ez 11,22–23). Podobnych fragmentów jest więcej, w Księdze Wyjścia chwała mieszka na Synaju: „I mieszkała chwała Pańska na górze Synaj, a okrył ją obłok przez sześć dni; potem zawołał na Mojżesza dnia siódmego z pośrodku obłoku” (Wj 24,16); w innym miejscu: „A gdy przechodzić będzie chwała moja, tedy cię postawię w rozpadlinie opoki, i zakryję cię dłonią moją, póki nie przejdę” (Wj 33,22). Tu chwała jest ściśle związana z Jahwe, ale wymowa zdania jednoznacznie sugeruje, że jest ona w jakimś zakresie czymś różnym od samego Jahwe. Chwała bywa straszna, nie do oglądania: „Wszak teraz nie mogą ludzie patrzeć i na światło, gdy jest jasne na obłokach, gdy wiatr przechodzi, i przeczyszcza je. Od północy jako złoto przychodzi, ale w Bogu straszniejsza jest chwała” (Hi 37,20–21). To tremendum Boga. W Księdze Psalmów: „Przetoż Tobie śpiewać będzie chwała moja, a milczeć nie będzie. Panie, Boże mój! na wieki wysła-

⁶ D. Mollat, *Chwała*, dz.cyt., s. 135.

wiać Cię będę (Ps 30,13). Chwała milczy, śpiewa, chodzi, zstępuje. Inne przykłady obdarzania chwały ludzkimi cechami to: „Przetoż uweseliło się serce moje, a rozradowała się chwała moja; dotego ciało moje mieszkać będzie bezpiecznie” (Ps 16,9) lub „Gotowe jest serce moje, Boże! śpiewać i wystawiać cię będę, także i chwała moja” (Ps 108,2).

Bardzo istotne dla dalszych rozważań będzie to, że chwała miewa w Biblii (przede wszystkim w Starym Testamencie) wymiar wyraźnie fizyczny: „Tedy okrył obłok namiot zgromadzenia, a chwała Pańska napełniła przybytek. Tak, iż nie mógł Mojżesz wniknąć do namiotu zgromadzenia; bo był nad nim obłok, a chwała Pańska napełniła była przybytek” (Wj 40,34–35). Podobnie w innym fragmencie: „I stało się, gdy wychodzili kapłani z świątyni, że obłok napełnił dom Pański. Tak iż się nie mogli kapłani ostać i służyć dla onego obłoku; albowiem napełniła była chwała Pańska dom Pański. Tedy rzekł Salomon: Pan powiedział, iż miał mieszkać we mgle” (1 Krl 8,10–12).

Wspominane w poprzedniej części studium poświęcone m.in. hebrajskiemu *kabôd*, autorstwa T.N.D. Mettingera dowodzi, że dla tradycji kapłańskiej jest ona najczęściej pojawiającą się hipostazą Jahwe⁷. Wyraźnie widoczna w Starym Testamencie pewna odrębność i autonomia bytowa (to określa wszak greckie pojęcie hipostazy) terminu *kabôd*, czyli chwały, stawiała się problemem dla późniejszych teologów i interpretatorów Biblii.

W Septuagincie oddano hebrajskie słowo *kabôd* przez *doxa*, ale termin ten nie znaczy tego samego. *Kabôd* to „oślepiający błysk światła” i splendor samoobjawiającego się Boga, a *doxa* traci ów fizyczny wymiar. Grecka *doxa* pochodzi etymologicznie od czasownika *dokeō*, który miał dwa znaczenia: widzieć i myśleć. Stąd *doxa* w klasycznej grece znaczy „mieć opinię” lub „reputację”, co w Biblii oddawało pojęcie honoru lub chwalenia (kogoś za coś)⁸. Hebrajskie *kabôd* (może podobnie do łacińskiej *glorii*) jest zaś pojęciem niemal fizycznym. Oznacza świętą moc, która ma substancjalny charakter. Bliższe jest, jak wskazuje I. Trzcińska, perskiej *xvarēnah* czy określeniu z Eneidy *nimbo effluens* (II, 615–616)⁹. Greckie pojęcie *doxa* ma charakter raczej abstrakcyjny i jest pozbawione substancjalności. W ujęciu chrześcijańskim, zauważa I. Trzcińska, „symbolika chwały jest raczej zbieżna z kręgiem irańskim niż ze światem Greków”¹⁰.

W pismach św. Pawła pod pojęciem chwały możemy znaleźć wyobrażenie blasku (gr. *phos*, łac. *splendor*, *claritas*), a więc światłości, jasności (gr. *thotismos*, łac. *lux*, *lumen*), jak i mocy (gr. *dynameis*, łac. *virtus*) siły i potęgi Boga. Jak zauważa polska badaczka teologii chwały, siostra A. Sielepin, „trafnym ujęciem treści chwały może być wyrażenie »blask mocy«”¹¹. W Liście do Hebrajczyków odnajdujemy na początku takie stwierdzenie o Jezusie: „Który będąc jasnością chwały i wyrażeniem istności jego, i zatrzymując wszystkie rzeczy słowem mocy swojej, oczyszczenie grzechów naszych przez samego siebie uczyniwszy, usiadł na prawicy majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3). Jasnością chwały jest tu sam Jezus. Nowy Testament sugeruje, że Jezus „był chwałą” Boga widzialną na ziemi lub „posiadał chwałę”. Pasterze, gdy usłyszeli o narodzinach Jezusa, rozpoznali w Nim chwałę Boga. „Ujrzelśmy Jego

⁷ T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz.cyt., s. 80–134.

⁸ EDTh, s. 443–444.

⁹ Uwagi te za: I. Trzcińska, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ A. Sielepin, *Chrystus pośród was...*, dz.cyt., s. 42.

chwałę”, pisze apostoł Jan. Życie Jezusa i dokonane przez Niego cuda „ukazywały Jego chwałę”. Przemienienie na górze Tabor jest uznawane zgodnie przez tradycję chrześcijańską za szczególnie ważne objawienie się Jego chwały.

Jezus jest nie tylko „nosicielem” chwały, ale pośredniczy w „oddawaniu chwały” Bogu, czyli w modlitewnym wielbieniu: „Przełoż przez niego ofiarujmy Bogu ofiarę chwały ustawicznie, to jest owoce warg wyznawających imieniowi jego” (Hbr 13,15). Sam Jezus zachęca do „chwalenia” – „Odpowiedział Jezus: Jeżeli się ja sam chwałę, chwała moja nic nie jest. Jestci Ojciec mój, który mię chwali, o którym wy powiadacie, że jest Bogiem waszym” (J 8,54). Jako motyw epifanijny chwała pojawia się także w Nowym Testamentcie: „I napelniony jest kościół dymem od chwały Bożej i od mocy jego, a nie mógł nikt wniknąć do kościoła, aż się skończyło siedm plag onych siedmiu Aniołów” (Obj 15,8).

Znany potocznej polszczyźnie zwrot „chwała Bogu” pochodzi z Biblii (zob. Rz 6,17), podobnie jak równie zleksykalizowany zwrot „chwała Panu” – „Albowiem z niego i przez niego i w nim są wszystkie rzeczy; jemu niech będzie chwała na wieki. Amen” (Rz 11,36) oraz – „mądrymu Bogu niech będzie chwała” (Rz 16,27) czy „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój, w ludziach dobre upodobanie” (Łk 2,14). Zwrot „oddać Bogu chwałę” jest zresztą hebrajskim synonimem wyznania grzechów, jak np. we fragmencie z Ewangelii św. Jana, w którym Żydzi zwracają się do ślepego człowieka: „Tedy zawołali powtórę człowieka onego, który był ślepy, i rzekli mu: Daj chwałę Bogu; myć wiemy, iż ten człowiek jest grzeszny” (J 9,24). Ślepiec świadczy następnie o swoim uzdrowieniu. W Księdze Jozuego czytamy natomiast: „I rzekł Jozue do Achana: Synu mój, daj proszę chwałę Panu, Bogu Izraelskiemu, i wyznaj przed nim, a oznajmij mi proszę, coś uczynił, nie taj przede mną” (Joz 7,19; także Jr 13,16).

Przez wprowadzenie słów – greckiego *doxa* i łacińskiego *gloria* – chrześcijańska teologia w swym historycznym rozwoju uwolniła pojęcie chwały od ciężaru substancjalności, z którym etymologicznie wiązała się ona w języku hebrajskim. Na Wschodzie zaczęto ją przedstawiać jako mandorłę w tle postaci Jezusa¹², a ojcowie greccy sprawili, że nierozzerwalnie kojarzono ją ze świeceniem (*doxa* ma ścisłą koneksję ze światłem, podobnie jak jej łaciński odpowiednik – por. *lumen gloriae*, czyli „światło chwały”), a chwała Boga, czyli „przestrzeń jego mocy jawi się jako nadprzyrodzony blask”¹³. W najstarszych przedstawieniach chwały jako np. *manus dei*, zwykle pojawiała się ona pod postacią promieni. Za św. Tomaszem z Akwinu inni teologowie chrześcijańskiego Zachodu sądzili, że chwała to „sam Bóg, Słowo Ojca lub Duch Święty, który staje się jakby formą umysłu Świętych, przez którą widzą Boga, czyli że tym samym aktem, którym widzi siebie, widzą Święci Boga”¹⁴.

W myśli luteranńskiej obecny jest termin „teologia chwały”, który ma konotację negatywną. Jej początki to tzw. *Tezy Heideberskie* M. Lutra z 1518 roku. „Teologię chwały” rozumiał wittenberski reformator jako ludzkie dążenia do wyniesienia się do Boga, nie tylko poprzez uczynki, ale także na poziomie doświadczenia (widział tu niebezpieczeństwo „falszywej pewności i spokoju”). Przeciwstawiał tej wizji „teologię

¹² I. Trzcińska, *Światło i obłok...*, dz.cyt., s. 26.

¹³ Tamże, s. 22.

¹⁴ Przytaczam za: M. Sieniatycki, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 1933, t. 1, s. 74–75.

krzyża”, w której Bóg zniżał się do człowieka i występował z darem¹⁵. Myśli te formułował M. Luter w okresie narastającego konfliktu z tzw. marzycielami – *schwarmen*. W *Formule Zgody* chwała oznacza boskość Boga, świętość, obok majestatu wymieniana jest jako atrybut Boga¹⁶.

U progu nowożytności „chwała Boga” była terminem niezwykle ważnym w teologicznym widzeniu świata. Towarzystwo Jezusowe umieściło na swoim sztandarze hasło *Ad maiorem Dei gloriam*. J. Kalwin wierzył, że stworzenie świata i wybór do zbawienia chrześcijan miał na celu „powiększenie chwały Bożej”. Całe dziedzictwo kalwinizmu, strzegąc autonomii i koncepcji absolutnej niezależności Boga od stworzenia, podkreślało to także w mówieniu o Jego chwale. W *Konfesji Westminsterskiej* czytamy: „W Bogu i tylko w Nim znajduje się pełnia życia, chwały, dobroci i wspańiałości. Jest samowystarczalny. Nie zależy od stworzonych przez siebie istot. Jego chwała od nich nie pochodzi. To on przejawia Swoją chwałę w nich i przez nie” (rozdz. 2.2), a nieco dalej: „Przez swoje postanowienie i dla okazania Swej chwały Bóg przeznaczył pewnych ludzi i aniołów do wiecznego życia, innym postanowił wieczną śmierć” (rozdz. 3.3)¹⁷.

Można pokusić się o stwierdzenie, że wraz z rozwojem chrystianizmu pojęcie chwały traci swoje „fizyczne” wymiary, jakie dostrzegamy w Starym Testamencie, na rzecz koncepcji chwały jako odmiany „sławy”, wielkości lub też samej esencji świętości. Choć chwały można „doświadczyć” w jakiś sposób zmysłowo, to jest ona znacznie mniej uprzedmiotowiona niż sugerowałyby przytaczane przez nas fragmenty Starego Testamentu. Chwała jest obecna także w języku potocznym, a bardziej interesujący nas tu zwrot „chwała Bogu” uległ, jak zauważa I. Bajerowa¹⁸, daleko idącej leksykalizacji, zatarła się jego „pierwotna struktura semantyczna”. We współczesnej polszczyźnie wyraża zadowolenie i ulgę.

Podstawowy zespół biblijnych kontekstów chwały rozwijają średniowieczne hymny. *Splendor paternae gloriae* jest utworem poświęconym chwale:

Odblasku chwały Ojca,
Ze światła światło ślący,
Źródło i światło świata,
Dniu dzień rozjaśniający¹⁹.

W hymnie tym Bóg jest nazwany „Ojcem wieczystej chwały”, Jezus ma zstąpić „z światłem pełen chwały”. Ostatnia strofa kończy się wezwaniem „więc chwalmy Boga”. W innych hymnach Chrystus jest nazywany „wieczystą niebios chwałą” (hymn *Aeterni coeli gloria*)²⁰, chodzącym w „ozdobie chwał oblubieńcem” (hymn *Jesu corona virginum*)²¹. Jeruzolima jest miastem, które Bóg „wwiódł w chwałę” (hymn *Celestis urbs Jerusalem*)²².

¹⁵ R. Janik, *Pobożność luterńska polskiego ewangelicyzmu i jej stosunek do duchowości wspólnoty rzymskokatolickiej w Polsce* w: *Kalendarz Ewangelicki* 1988, Warszawa 1987, s. 145.

¹⁶ Zob. *Formuła Zgody*, dz.cyt., cz. II, s. 186–187.

¹⁷ Za: *Protestanckie wyznania wiary*, dz.cyt., Podobnie: 3.7; 8; 4.1.

¹⁸ I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego* w: *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 21.

¹⁹ Za przekładem L. Staffa w: *Hymny brewiarza...*, s. 18–19.

²⁰ Tamże, s. 27.

²¹ Tamże, s. 51.

²² Tamże, s. 54.

Reformacyjna pieśń podejmuje to obrazowanie chwały. Martin Opitz (zm. 1639) w pieśni *Wstań, jaśniej już światłością*²³, mówi metaforycznie o świetle, że „promienie Pańskiej chwały nad światem zajaśniały”, a Pan „objawił chwały dzień”, jako że jest to symboliczny brzask zbawienia, więc „ziemia już wysła swe dzieci, żadne chwały Twej”. Z kontekstu wynika, że chwała oznacza tutaj samą świętość Boga. W ostatniej strofie lud jest „rad chwały Twojej”. W pieśni M. Lutra *Przyjdź Duchu Święty* mamy wezwanie do Boga: „wieniec chwały racz darować”²⁴. P. Gerhardt w słynnym *O, głowo, krwią zbroczona*, kreśląc obraz Chrystusa na krzyżu, daje na początek drugiej strofy: „O, chwały pełne lice” (PNW 1970, nr 144). Ksiądz J. Heczko w swoim kancjonał zamieścił własną pieśń *Pomocą bądź nam Panie*, gdzie znajdujemy fragment: „Tobie to chwały/ będą nasze serca dziś śpiewały”²⁵. Podstawowe konteksty, w jakich chwała się pojawia w pieśniach, są wspólne dla całego chrześcijańskiego piśmiennictwa, wyznacza je bowiem kontekst biblijny.

Wychwalanie Boga

Jednym z podstawowych znaczeń, w jakich słowo „chwała” pojawia się w śpiewnikach ewangelikalnych, jest określenie oddawania czci, wielbienia Boga jako dokonane zbawienie. Tu padają najczęściej słowa „wychwalanie”, „chwalenie”, bliskie znaczeniu słowa „wielbienie”. Chwała wiąże się wówczas z chwaleniem, wychwalaniem. Pieśni skupione na słowie „chwała” (jako wychwalanie Boga) stają się literackim zapisem wdzięczności i czci dla Boga.

Niech będzie chwała i cześć
I Ojcu i Synowi,
I hołd równemu Im Świętemu też Duchowi.
(ŚP 1981, nr 12)

Niekiedy autorzy rozgrywają ową wieloznaczność chwały, np. w pieśni Nicolausa Selneckera (1532–1592) pojawia się chwała jako sława (boskość lub świętość) i chwała jako chwalenie, wychwalanie:

O Jezu Chryste, Ciebie my błagamy:
Niech łaska Twoja wiecznie mieszka z nami,
Dla chwały Twego wielbnego miana;
O, chwalcież Pana!
(HS 1949, nr 12)

Podobnie w pieśni *Halleluja, wznieście pienia*, w której zakończeniu znajdujemy następującą zwrotkę:

Gdy się w górze raz zejdziemy,
Tam inaczej zanucimy,

²³ Cytuję za: *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1956, nr 88.

²⁴ Tamże, nr 163.

²⁵ *Kancjonał, czyli śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich*, Cieszyn wyd. 18, nr 35.

Jemu nowej pieśni treść.
 Wiecznie wzniosą rzesze całe:
 Cześć i chwałę, moc i siłę:
 Chwała, chwała Jemu cześć!
 (ŚP 1923, nr 409)

Słowo „chwała” stoi w otoczeniu swoich synonimów i słów bliskoznacznych, takich jak moc, cześć i siła. W strofie znajdujemy wizję pełnego, zrealizowanego uświęcenia, jakie nastąpi po śmierci, kiedy zbawieni będą razem z Bogiem. Wtedy nawet sam rodzaj chwaleń będzie inny, bliższy idealnemu, pełniejszy i odpowiadający w jakości chwale wielkiego Nadawcy. Chwała rozumiana jako kult religijny, przynależy oczywiście tylko Bogu:

jemu tylko chwała,
 Wdzięczna będzie brzmiała.
 (HS 1949, nr 4)

W pieśniach dla dzieci zapach jak woń kadzideł niesie chwałę Bogu:

Kwitną kwiaty tuż,
 Aby każdy swoją wonią,
 Chwałę Panu niósł.
 (ŚKCh 1947, nr 226, *W jednym małym kątku*)

Kiedy w pieśniach pojawia się chwała jako znak czci, szacunku i symbol modlitwy wielbiącej, jest wówczas dość wyraźnie „kierowana” przez podmiot liryczny ku górze, od odbiorcy ku Bogu. Świat przedstawiony pieśni rozpięty jest wzdłuż pionowej osi ziemia – niebo, stworzenie – Stwórca, człowiek – Jezus. Chwała, jako cześć idąca od człowieka ku Bogu, jako symbol religijnego kultu, skierowana jest w sposób oczywisty ku górze:

Chwała w wysokości
 Chwała, uwielbienie, cześć.
 (ChP 1948, nr 231)

Wielokrotnie znajdujemy w pieśniach sugestie mówiące, że są one hymnami chwały, jak ta, śpiewana na melodii finału IX symfonii Ludwika van Beethovena:

Niechaj zabrzmiały hymny chwały
 Zmartwychwstania niech brzmi śpiew.
 (PNW 1970, nr 156, *Niechaj zabrzmiały*)

Podobnie w pieśni *O, nasz wielki święty Panie*, w której zamknięciem jest apostrofa do Boga: „Ześlij pokój święty/ Na to miejsce gdzie stoimy/ I gdzie pieśni chwały brzmią, gdzie pieśni chwały brzmią/ pieśni chwały Tobie brzmią” (ChP 1947, nr 307). Ludzka chwała, którą podmiot liryczny wznosi ku Bogu, nosi piętno „ziemskości”, jest więc niedoskonała. Podmiot liryczny jest świadomy tej niedoskonałości własnej chwały (pojmowanej jako forma religijnej czci):

Ach, przyjmij chwałę mą z padolu,
 Mój Boże, przyjmij w łasce Swej!
 W niebiesiech chwalic Cię pospołu
 Z anielską rzeszą będzie lżej.
 (ChP 1948, nr 123, *Gdybym języków miał tysiącę*)

Dawanie chwały

„Oddawanie chwały” to synonim wielbienia Boga. W sensie dosłownym „dawanie chwały” jest reifikacją. Można tak powiedzieć, nawiązując do definiowania metafory przez G. Lakoffa i M. Johnsona²⁶:

Chwałę daj Panu, o duszo moja
 Chwalić go chcę aż w śmierci próg.
 Póki tu czerpię ze życia zdroju
 Chwalić go chcę, bo on jest mój Bóg.
 On ciało, dusze życie dał,
 Jemu niech będzie chwała chwał. Alleluja, Alleluja!
 (...)

 Chwała ze wszech stron niech dokoła,
 Potędze cudów Bożych cześć;
 Wszystko, co żyje, niech »amen« woła!
 Chwałę z radością śpieszy nieść.
 Niech śpiewa, kto wziął Ducha chrzest,
 Bo Pan ten godzien podziwu jest! Alleluja! Alleluja!
 (ChP 1948, nr 49; HS 1949, nr 3)²⁷

Jak widzimy, chwałę się „niesie” i „daje” Bogu. Mowa tu o chwale jako czci i uwielbieniu idącym od człowieka. Bogu należna jest „chwała chwał”, czyli chwała najwyższa. „Niesienie chwały” występuje zwykle w kontekście wdzięczności za zbawienie, nawet jeśli śpiew chwały pochodzi od aniołów:

Aniołowie z nieba nuć chwały śpiew
 Wieść radosną niosą ludziom z górnych stref.
 (ChP 1948, nr 7)

Śpiew chwały jest obrazem równoległym do „hymnów chwały”, czyli pieśni śpiewanych przez wiernych podczas tej części ewangelikalnego nabożeństwa, która jest nazywana uwielbieniem. „Oddawać chwałę” oznacza skierowanie ku Bogu wdzięczności za zbawienie. Zauważyć należy, że zbawienie i oddawanie chwały wiążą się ze sobą. Często pojawiają się obok siebie, jak w pieśni *W Chrystusie bezgranicznej miłości* – „(...) W Nim moje wybawienie,/ Więc Jemu chwałę dam” (ŚP 1981, nr 746), lub w innej pieśni – „Dajcie Panu chwałę,/ Dajcie Panu chwałę,/ Bo nas wykupił świętą krwią” (ŚP 1981 nr 11, *Dajcie Panu chwałę*, Martin Rinckart (1586–1649)). „Chwała Tobie, Ojcze w niebie,/ Że nam dałeś tu w potrzebie/ Przewodnika do zbawienia” (GW 1960, nr 440, *Wierny zborze*). Jak Bóg daje się poznać w swojej chwale, tak człowiek odpowiada tym samym słowem „chwaląc go”. Epifanijna chwała Boga skierowana jest ku człowiekowi, ludzkie „oddawanie chwały” kieruje się ku górze, ku Bogu. Dość dobrze widać tę dwukierunkowość chwały w pierwszej strofie pieśni *Chwałę daj Panu*:

²⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, dz.cyt.

²⁷ *Harfa Syjońska* zamieszcza inny przekład: „Chwałę daj Panu, o duszo moja,/ Chwalić go pragnę aż po zgon”.

Chwałę daj Panu, o duszo moja,
 Chwalić Go chcę aż w śmierci próg.
 Póki tu czerpię z życia źródła,
 Chwalić Go chcę, bo On mój Bóg.
 On ciało, duszę, życie dał,
 Jemu niech będzie chwała chwał. Alleluja...
 (ŚKCh 1947, nr 4)

Ponieważ Bóg dał życie człowiekowi i zbawił go, człowiek „oddaje chwałę” Bogu z wdzięczności, w podzięce. Jest jak lustro, które odbija blask Boga. „Dawanie chwały” i „chwalenie Boga” są ścisłymi synonimami. Oba zwroty występują np. w słynnej pieśni Johanna Daniela Herrenschildta (1675–1723) *Chwałę daj Panu, o duszo moja* (*Lobe den Herren*) z 1714 roku. Fragmenty pierwszej i ostatniej strofy polskiej wersji, w których pojawia się motyw chwały, brzmią odpowiednio:

Chwałę daj Panu, o duszo moja!
 Chwalić Go pragnę aż po zgon.
 Póki tu żyję, Bóg ma ostoja.
 Niech płynie pieśń przed tron!
 Ten, co nam ciało, duszę dał,
 Godzien jest wiecznych pień i chwał. Alleluja. (...)

Chwała ze wszech stron niech brzmi dokoła (...)
 Chwałę z radością śpieszmy nieść!
 Niech śpiewa, kto wziął Ducha chrzest,
 Bo Pan ten godzien chwały jest! Alleluja, alleluja.
 (ŚPR 1917, nr 13; HS 1949, nr 3; ŚP 1981, nr 9)

Pieśń jest rozwinięciem Psalmu 146 – „Chwal, duszo moja! Pana. Chwalić będę Pana, pókim żyw; będę śpiewał Bogu memu, póki mię staję” (Ps 146,2). Niemiecki zwrot „Lobe den Herren, o meine Seele”²⁸ tłumaczono na język polski jako „Chwałę daj Panu, o duszo moja”. Poprawniej i wierniej powinno być „chwal Pana moja duszo”. Zwyciężył jednak utarty i poręczniejszy pierwszy zwrot. Może istnieć prostsze wyjaśnienie, zwrot „Chwałę daj Panu, o duszo moja” zapewnia tyle samo sylab, co tekst niemiecki, a zgodność jest niezbędna dla wierności sylabicznej w muzyce. Zwróćmy uwagę na ewolucję tej pieśni, która oddaje dzieje całego ewangelikalnego kanonu. Korzenie i inspirację stanowi tu tekst biblijny, który zostaje samodzielnie i twórczo przepracowany. W wersji niemieckiej nie ma np. wzmianki o chrzcie Duchem Świętym, jest to fragment dodany jedynie w polskim tłumaczeniu. Za to w ostatniej strofie pojawia się wezwanie do ludzkości, aby „bringe Lob mit frohem Mut!”.

Podstawowym wzorcem dla retoryki w pieśniach chwalących Boga są oczywiście psalmy, szczególnie te wychwalające Boga – „Oddajcie Panu, pokolenia narodów, oddajcie Panu chwałę i moc. Oddajcie Panu chwałę imienia jego; przynieście dary, a wnijdźcie do sieni jego. Kłaniajcie się Panu w ozdobie świątobliwości...” (Ps 96,7–9). Formuła o „oddawaniu chwały” jest utrwalona w literackich wzorcach biblijnej polszczyzny. W *Psalterzu* J. Kochanowskiego znajdujemy: „O Panie, który nie masz nic równego sobie,/ Słusznie oddawa chwałę Syjon Tobie” (Ps 48)²⁹. „Dawać Panu

²⁸ *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 258.

²⁹ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, dz.cyt., t. II, s. 393.

chwałę” jest zwrotem popularnym także w jakże ważnym dla nas XVIII wieku. U Ch. Wesleya w hymnie *Praise the Lord* mamy identyczne: „Let every creature sing/ Glory to their Maker give”³⁰.

Jak wspomniano powyżej, „dawanie chwały” czy jej „oddawanie” niekiedy zamienia się w konkretniejsze „niesienie chwały” (także będące metaforą wielbienia), jak w pieśni Philippa Friedricha Hillera (1699–1769) z 1738 roku, *Jezus jako król panuje* (*Jesus Christus herrscht als König*):

Chociaż jestem ten najmniejszy,
Jednak Królu najwdzięczniejszy,
Chcę Ci z serca chwałę nieść.
(ŚP 1981, nr 68)

Autor przeżył nawrócenie pod wpływem przedstawiciela radykalnego pietyzmu, J.A. Bengela i jest twórcą ponad 100 pieśni religijnych. Choć w oryginale przytaczana pieśń liczy 12 strof, w polskiej wersji znajdujemy tylko 5. W niemieckim tekście w drugiej (nieprzetłumaczonej na język polski strofie) znajdujemy zwrot: „die, die Thronwacht halten, geben ihm die Herrlichkeit”, co oddaje pojawiające się w polskim tekście zwroty o „dawaniu” i „niesieniu chwały”³¹. Dość swobodnie niemieckie *geben* („dawać”) zastąpiono polskim „nosić”.

Dodać należy, że w nowszych śpiewnikach (tj. wydawanych po 1989 roku), zasadniczo zmniejsza się liczba zamieszczanych pieśni i są one statystycznie krótsze. Choć nadal często pojawiają się pieśni skupione na chwale, to mają one głównie medytacyjny charakter. Polega to na powtarzaniu kilku zwrotów, z których składa się tekst, np.

Hosanna, Hosanna
Bogu na niebie oddajcie chwałę
Chwała Panu!
Bogu na niebie oddajcie cześć!
(*Wędrowiec*, Łódź [1989], nr 205)

Reifikacja „nieść chwałę”, o której wzmiankowano powyżej, oznaczająca wielbienie, będzie dość często pojawiała się w pieśniach. W tym wypadku brak jednak wzorca w BG. Choć, jak pamiętamy z przytaczanych fragmentów Starego Testamentu, chwała miała w przeszłości znaczenie ciężaru, to nie występuje w figurze „noszenia chwały”. W pieśniach „niesienie chwały” jest w zasadzie określeniem oznaczającym ogólne oddawanie Bogu czci lub kierowanie modlitwy, jakiejś intencji ku Bogu. To nawiązanie do pola semantycznego chwały jako ciężaru jest kolejnym powrotem ducha Starego Testamentu:

Pośpiesz, o, pośpiesz chwałę i cześć
Wraz z wiernym ludem Panu dziś nieść
(GW 1960, nr 2, *Raduj się wielce*)

My zaś, o Jezu będziemy Ci nieść,
W życiu, bez końca, i chwałę, i cześć.
(ŚP 1981, nr 768, *U stóp Twych*)

³⁰ *Hymns and Psalms*, London 1983, nr 55.

³¹ *Za: Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 190.

Alleluja. Alleluja, Barankowi chwała, cześć,
Alleluja, alleluja, Jemu chcemy chwałę nieść.
(ŚP 1981, nr 819, *Teraz już się rozstajemy*)

Gałązki pobożności weź
I Panu chwałę nieść.
(HS 1949, nr 21)

Nie chcą Bogu chwały nieść
(ŚP 1981, nr 648, *Dość mam, dość tego świata*)

O, jak pięknie w zgodzie żyć,
W Panu wciąż złączonym być,
W bratnim gronie jemu cześć,
Chwałę, uwielbienie nieść
(ŚP 1981, nr 814, *O, jak pięknie*)

W świetle tych fragmentów uprzedmiotowiona chwała jawi się jako coś, co w wędrówce życia wspólnota czy zbór (zwrócić należy uwagę na dominację podmiotu lirycznego w lm.), przedkłada Bogu. Chwała staje się jakby skarbem, a liczne powtórzenia motywu „niesienia chwały” przywołują skojarzenie z Arką Przymierza niesioną przez Żydów, zawierającą najcenniejsze świętości Izraela.

Chwała człowieka

W wielu pieśniach pojawia się chwała człowieka. Oznacza zwykle samo wielbienie, cześć, modlitwę: „Ach, przyjmij chwałę mą z padolu” (ChP 1948, nr 123, *Gdybym języków miał tysiące*, Jan Mentzer (1658–1734)). Ciekawe, że w tej samej pieśni z *Harfy Syjońskiej* (1949, nr 5) mamy inny przekład, w którym zamiast chwały występuje słowo „pieśń”. „Chwała” jawi się wówczas jako odczasownikowy rzeczownik od słowa „chwalić” (w tym wypadku – pieśnią). Jest to chwała ludzka, ale nie ta próżna, doczesna, lecz ta związana z Bogiem. Bóg obdarza swoją chwałą człowieka i ta Boska chwała namaszcza i uświęca. To ona powoduje, że człowiek chwali, wychwala Boga. Ona to umożliwia. Niekiedy literackie przedstawienie tej sytuacji cechuje się ogromną dosłownością. Wyniszczenie Boga np. (wspominane w Liście do Efezjan) staje się chwałą człowieka, jak np. w pieśni Ernsta Christopha Homburga (1605–1681):

Gorzką śmierć mi osłodziłeś,
Zbawicielu, śmiercią Twą;
Im jest większa hańba Twoja,
Tem zacniejsza chwała moja...
(HS 1949, nr 50; ChP 1948, nr 171, *Jezu, życia mego życie*)

W innej pieśni wyraźnie widzimy, że to Bóg jest chwałą człowieka: „on chlubał mą i chwałą” (ChP 1948, nr 121, *Gdy ze mną Bóg*). To, co dobre w człowieku, pochodzi od Boga:

Własnej chwały pozbawiony tam
 Współ z rzeszą odkupionych Bogu chwałę dam.
 (ŚP 1981, nr 578, *O nadziejo, światło w ciemnej nocy*)

Chwała człowieka zestawiona z tą Boską, najwyższą, znika, ale – jak widzimy w pieśni – człowiek w akcie eschatologicznego spełnienia zwraca Bogu to, co od Niego otrzymał. To gra słów, znika bowiem próżna chwała człowieka, a Bogu oddana zostaje chwała pojmowana raczej jako dar łaski. Wszak zgodnie z zasadami wiary protestanckiej nic, co dobre, nie pochodzi od człowieka, ale jest darem Boga.

Chwała jako zbawienie

Ewangelikalne pieśni umieszczają motyw chwały także w kontekście biblijnej symboliki soteriologicznej. Są tu zgodne z dziedzictwem obrazowania wielu chrześcijańskich pieśni. Jeżeli np. w pieśni G. Tersteegen'a „na małym przestajemy, gdy Pan do chwały zwie” (ŚP 1981, nr 441) uznamy zwrot „wezwanie do chwały” za przypomnienie o konieczności życia, którego zwieńczenie znajduje się w niebie, to wezwanie to jest w istocie wezwaniem do przyjęcia zbawienia. J. Trzanowski epifanię chwały wiązał z paruzją Chrystusa i zakończeniem dziejów:

Przyjdź już, Jezusie Chryste!
 Na powitanie zbór Twój płąs,
 Czekając chwały wiekuistej.
 (HS 1949, nr 23)

Jednym z synonimów zbawienia jest zwrot „przyjęcie do chwały” (PNW 1970, nr 152). Zbawienie tak przedstawione oznacza przede wszystkim to, co z chrześcijaninem dzieje się po śmierci. Jest to nawiązanie do miejsca – nieba. Dlatego Ernst H. Gebhardt (1832–1899) w pieśni *Na krzyżum przelał krew* wzywał: „Byś uczestnikiem chwał/ w królestwie Ojca był” (PNW 1970, nr 141). Oczywiście, jest to konsekwencja nawrócenia, ale w podobnych fragmentach, w których zbawienie wyobrażane jest poprzez „chwałę”, pojawia się metafora przestrzenna (chwała to miejsce). W pieśni Rubena Saillensa (1855–1935) z roku 1886 pt. *Chcemy, o Chryste (Jusqu'a la mort nous te serons fidèles)* znajdujemy następujące zakończenie:

Chcemy do śmierci być Tobie oddani,
 Chcemy należeć do wiernych Twych sług,
 Bo nas prowadzisz do pewnej przystani,
 W chwałę zwycięstwa,
 Gdzie Ojciec nasz Bóg.
 (ŚP 1981, nr 511)

Przekład ewangelickiego księdza P. Sikory z 1912 roku, drukowany w pietystycznej *Harfie Syjońskiej*, opuszcza zaimek „gdzie” sugerujący metaforę chwały jako miejsca, kładąc w to miejsce obraz przystani:

Chcemy do śmierci być Tobie oddani,
 chcemy należeć do wiernych Twych rzesz,

bo nas prowadzisz do pewnej przystani,
 bo nas do zwycięstw i chwały swej zwiesz.
 (HS 1949, nr 155; ŚE 2002, nr 719)

Bóg, który „prowadzi do chwały” – to także częsta figura ewangelikalnych pieśni:

zaprowadzisz mię Tam,
 gdzie twą chwałę widzieć śmiem.
 (ChP, 1948, nr 256, *Nie wiem, co dzień przyniesie...*)

W pieśni Carla Johanna Philippa Spitty (1801–1859) *O, szczęśny dom*, śpiewanej na starą „hugenocką melodię”, ostatnia strofa przywołuje obraz domu, który wierny chrześcijanin osiąga po śmierci:

Dopóki życia w pośród świata znoju,
 Póki nie będzie kresu naszym dniom.
 Póki nie wejdziem po skończonym boju
 Do chwały w piękny, wielki Ojca dom.
 (GW 1960, nr 456; ŚP 1981, nr 644; PNW 1970, nr 36)

W analizowanych śpiewnikach wyobrażenie chwały jako „miejsca zbawienia” to jeden z najczęściej pojawiających się motywów. Niebo jest nazywane „krajem chwały”.

Czy zobaczymy się przy zdroju,
 Tam, gdzie wieczny chwały kraj?
 Czy nie tęsknisz do pokoju,
 Gdzie obfity kwitnie raj?
 Tam radosne wykrzykania
 Koło źródła życia brzmią,
 Tam zbawionych Pan oślania;
 Czy tam duszę znajdą twą?
 (ŚKCh 1947, nr 59)

Chwała opisywana w kategoriach i terminach „przestrzennych” – jako miejsce, jest bardzo wieloznaczna, może np. wyrażać niebo, jak w powyższym przykładzie. Nie do końca także wiadomo, czy nie jest znakiem zbawienia ogólnie, może tu być też przenośnią „bycia z Bogiem”. Poniżej kilka cytatów, które również mogą sugerować, że chodzi o bycie uświęconym, ogarnięcie świętością. Jeśli chwała oznacza także epifanię *sacrum*, to „wejście” czy „przyjęcie do chwały” oznacza konsekwencję nawrócenia:

Ma chwała obrócić się w nic,
 gdy mię do swej chwały powiedzie [Jezus – Z.P.].
 (HS 1949, nr 199, *Ni znaczyć, ni błyszczyć*)

Jeszcze dziś do Zbawcy śpiesz, (...)
 jeśli wejść do chwały chcesz.
 (ChP 1948, nr 227, *My za ciebie ślę westchnienia...*)

Wiecznemu wierz Wodzowi i wytrwaj krótki czas;
 Wnet ciemność nocy minie, do chwały przyjmie nas.
 (ChP 1948, nr 54)

gdy bój zacznę ostateczny,
 Do swej chwały przyjmie mnie –
 W tej nadziei wytrwać chcę
 (PNW 1970, nr 152, *Jezus żyje! Z Nim i ja*)

W Biblii pojawia się „przyjmowanie królestwa Bożego” (Mk 10,15; Łk 18,17) oraz „przyjmowanie dziełek w imię Chrystusa” (Łk 9,48). Jeśli ktoś jest „przyjęty do chwały” – staje się jej uczestnikiem, jak w cytowanej już pieśni E.H. Gebhardta *Na krzyżum przelał krew*. Czasowniki „wieść ku” czy „przyjąć do” budują metaforykę przestrzenną, sugerują jakąś lokalizację, zgodnie z ogólnym metaforycznym modelem ewangelikalnej biografii, który można określić „Jezus jest celem, a życie drogą”. Wtedy podobne dwuwersy nabierają jasności.

W przekładzie chyba najsłynniejszego, anglojęzycznego ewangelizacyjnego hymnu *O wstań, o wstań dla Pana (Stand up, stand up for Jesus)*, autorstwa prezbyterianina Georga Duffielda jra. (1818–1888), znajdujemy inny, tym razem „przestrzenny” zwrot związany z chwałą:

Do boju w pole chwały, bo za nas walczy On
 (ŚP 1981, nr 529)

gdy tymczasem w oryginale nie ma zwrotu „pole chwały”, a jest:

Forth to the mighty conflict
 In this glorious day!
 (*Hymns and Psalms* 1983, nr 721)

[dosł. „naprzód w potężny konflikt w ten chwalebny dzień”]

Cały utwór traktuje owo „pole chwały” jako miejsce bitwy o zbawienie, bitwy, w której się zwycięża. Wyobraża też ziemię gotową na działalność ewangelizacyjną. Podobne sformułowanie o przestrzennym charakterze – „kraj chwały”, oznacza już raczej jednoznacznie niebo lub też Boga, jak w poniższym fragmencie:

Czy zobaczę Cię przy źródle,
 Tam gdzie wiecznej chwały kraj?
 Czy nie tęsknisz do pokoju,
 gdzie przebłogi kwitnie raj?
 (ŚP 1981, nr 129, *Czy zobaczę Cię*)

W innych fragmentach wrażenie umiejscowienia świętości w pejzażu lirycznym budują dodatkowo niezwykle realistyczne obrazy, jak np. w pieśni ks. P. Sikory:

Ojcze, prowadź mię do chwały wzyź!
 (...) Prowadź swoje dziecię w górę,
 Niech drabiną w niebo będzie krzyż!
 (HS 1949, nr 138, *Ojcze, błagam*)

Realizm przestrzennego obrazowania chwały służy tu przybliżeniu podstawowej prawdy wiary ewangelikalizmu i jest jego dość dosłowną ilustracją. Jak po drabinie wspinamy się ku górze, tak dzięki krzyżowi osiągamy zbawienie. Dydaktyzm sztuki protestanckiej ściśle determinuje formy jej wyrazu. Podobnie jak w sztukach przedstawieniowych, cel jest ten sam – unaocznienie prawd wiary.

Chwała jako szata zbawienia

Niekiedy spotykamy motyw „obleczenia się”, ubrania w chwałę. Jest on najczęściej odmianą metafory „zbawienie to ubranie”. Jak się zdaje, źródłem jest fragment z Księgi Izajasza: „Weselać weselić się będą w Panu, a dusza moja rozraduje się w Bogu moim; bo mię obłókł w szaty zbawienia, a płaszczem sprawiedliwości przyodział mię, jako oblubieńca ozdobnego chwałą, i jako oblubienicę ozdobioną w klejnoty swoje” (Iz 61,10; także Ps 104,2; Hi 40,10). Ubieranie chwały dotyczy przede wszystkim ludzi dostępujących do zbawienia:

Z nimi wiecznie się połączył,
Chwałą Swą przyoblekł ich.
(ŚP 1981, nr 617, *Przyjdźcie do nas blasku chwały*)

Lecz Chrystus mię odzieje
W nieskazitelny niebian strój.
(ŚP 1981, nr 667, *Spoczęły lasy, siola*)

Podmiot liryczny, który dość ściśle wypełnia rolę wiernego ewangelikalnego chrześcijanina uczestniczącego w nabożeństwie, czuje się podmiotem Bożego działania. Wie, że zbawienie jest darem i dlatego w pieśniach czytamy, że to Bóg ubiera go w szatę zbawienia. W pieśni *Bracia nasze godło z baptystycznego Śpiewnika Pieśni Religijnych*, w ostatniej zwrotce znajdujemy podziękowanie Bogu – „żeś nas raczył zbawić, oblec w chwały brzask” (ŚPR 1917, nr 177). Sporadycznie pojawia się chwała także jako strój samego Boga:

Już w swej nadchodzi chwale Pan,
Oblubieniec nasz.
(ŚP 1981, nr 548, *Ocknijcie się uśpieni*)

Autorem oryginału (*Ermuntert euch, ihr Frommen*) jest Lorenz Lorenzen (1660–1722), kantor z Bremy. W odpowiednim miejscu tekstu niemieckiego znajduje się dwuwers:

Es hat sich aufgemachtet
Der Bräutigam mit Pracht³².

Niemieckie słowo *die Pracht* to dosłownie „wspaniałość”. Bóg odziany w chwałę to Bóg osłonięty. Między podmiotem lirycznym a Bogiem zawsze musi istnieć jakiś element pośredniczący, inaczej być nie może, ponieważ samego Boga zobaczyć nie można. Jak słowo w języku staje się pośrednikiem, nie mogąc dotrzeć do adekwatnego i zadowalającego opisu *sacrum*, tak chwała, jak się wydaje, pełni w literackim obrazowaniu podobną rolę. Chwała jako strój pojawia się więc często w apostrofach kierowanych wprost, np. w pieśni Gerhardta: „Tyś szatę chwały wdział” (HS 1949, nr 20), a także, ale już rzadziej, jako strój samego Jezusa. Oznacza wówczas Jego Boskość i majestat:

³² W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 175.

Byś ty z głębin wyszedł piekła,
 Pana Twego śmierć haniebna z chwały zwlekła.
 (ChP 1948, nr 261, *Nie zapomnij, nie zapomnij...*)

W jednej z pieśni J. Glajcara znajdujemy następujący motyw: „Lecz ozdobi Swą chwałą, uwieńczy wam skroń...” (ŚP 1981, nr 646, *Swój miłości ogniwem*). Już u A. Silesiusa chrześcijanin zamiast szaty może otrzymać „wieniec chwały”, jak np. w zakończeniu pieśni *Za Mną! Wódz nasz Chrystus (Mir nach, spricht Christus)*, gdzie w polskim przekładzie znajduje się następujący fragment: „kto tu w walce był niestały,/ Nie otrzyma wieńca chwały” (ŚP 1981, nr 538; HS 1949, nr 217). W zakończeniu czytamy: „wer nicht kampf, trägt auch die Kron des ewgen Lebens nicht davon”³³. W języku niemieckim mamy motyw „korony” nawiązujący do licznych obrazów biblijnych (por. m.in. Iz 28,5; Jr 13,18; Ps 8,6). Wątek ten występuje nie tylko w przekładach, ale także w polskich pieśniach, np. „Mnie to chciałeś rozradować,/ Chwałą Twą ukoronować” (ChP 1948, nr 171, *Jezu, życia mego życie...*) lub „Bóg ci koronę da w Swojej chwale” [tu – po śmierci] (ŚP 1981, nr 658, *Wiem ja, że w niebie*) oraz „Nie chcę tu korony chwały nosić, gdzie koronę z ciemi nosił Pan” (ChP 1948, nr 244, *Nie chcę o swej trwodze...*). Korona dla człowieka jest nagrodą lub zwieńczeniem wysiłków jak w słowie „ukoronowanie”. Jest alegorią pełnego uświęcenia i społeczności z Bogiem w czasie eschatologicznym. W pieśni *Umierać z Panem* jest to konsekwencja naśladowania Zbawiciela:

Móc żyć dla Pana, zwyciężyć młdość,
 Wziąć hańbę na się i krzyż i złość,
 W niebo tak wstąpić i wziąć od Boga Chwały koronę
 (ŚKCh 1947, nr 107)

Niekiedy „korona chwały” oznacza samego Boga, symbolizuje Jego świętość. W pieśni P. Nicolai z 1599 roku *Zbudźcie się (Wachet auf, ruft uns die Stimme)* znajdujemy obraz następujący:

Z niebios kroczy
 Druh wspaniały,
 Pan pełen łaski, prawdy, chwały;
 Promienne blaski Swoje śle.
 O Jezu, do nas zejźdź!
 Korono chwały przyjźdź!
 (ŚP 1981, nr 561)

W tekście niemieckim, w drugiej zwrotce brak zupełnie wzmianki o chwale, którą znajdujemy w tym samym miejscu w polskiej wersji³⁴.

Motyw chwały jako stroju zbawionych można interpretować także jako nagrodę Boga za pobożne życie pełne wiary. Oczywiście, w protestanckiej wykładni jest ona Jego darem:

³³ Za: *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910, nr 366.

³⁴ Zob. wersję oryginalną np. w: *Laudamus, Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*, Helsinki 1970, nr 80. Niemieckie słowa, takie jak die Ehre – godność, honor, cześć, szacunek – oraz das Lob – chwała, pochwała przekładano jako chwała. Dodajmy, że niemiecki zwrot Gott sei Lob oznacza polskie „chwała Bogu”.

Cierpliwie dziś wyglądam Go,
 Oleju, płoń z niebieskich czas!
 Ty, Panie, zjaw wielmożność Swą
 I chwałę, którą w niebie dasz!
 (ŚKCh, 1947, nr 210)

I my z Panem ożyjemy
 w Jego chwale zasiądziemy.
 (HS 1949, nr 59, *Przeminęła noc*)

Ponownie powraca metaforika miejsca, wszak „zasiadanie w chwale” także ma charakter wyobrażenia przestrzennego. Znajdujemy w pieśniach również fragmenty, w których lakoniczność obrazu powoduje, że z trudem można dokonać klasyfikacji: „Gdy do Pana przyjdę./ gdzie jest chwały źród” (HS 1947, nr 227, *Gdy do Pana przyjdę*). „Zród chwały” jest figurą synonimiczną względem „zdroju łaski” – więc, jak wspomniano powyżej, staje się przenośnię „źródłem świętości”. Elementarna metaforika miejsca („gdzie”), łączy się z podstawowym symbolem *sacrum*, gdyż źródłem łaski w ewangelikalnych pieśniach zawsze jest Bóg, Jezus.

„Dotykalny” synonim *sacrum* i nieba

Katalogując znaczenia i konteksty, w jakich pojawia się chwała, należy podkreślić, że zachowuje ona w pełni starotestamentową, epifanią symbolikę sakralną. Jest uprzedmiotowioną świętością, w której dominuje aspekt wielkości i majestatu Boga, czyli tego wszystkiego, co z ludzkiej perspektywy jest przeciwległe znaczeniowo i bytowo doczesnemu stworzeniu. Spójrzmy na kilka cytatów:

Przyszł Chrystus do niskości,
 Odłożył niebios chwałę
 I zwilżył deszczem Swej miłości
 Wierzących serca już omdlałe.
 (HS, 1949, 1958, nr 23)

Boże wielki pełnyś chwał
 (HS 1949, nr 2)

W myślach zawsze wieczność miej
 I majestat Bożej chwały
 (HS 1949, nr 75, *Czemuż, duszo męczysz się*)

Droga Przyjdź Istoto,
 Droższa mi nad złoto,
 Swoja chwałę zjaw!
 (HS 1949, nr 237, *Jaśniejąca chwała, serce Cię wybrało*)

Podmiot liryczny słowami „pokaż swoją chwałę” prosi Boga o objawienie mocy, o cud. G. Tersteegen wymienia dalsze prośby o: „zaspokojenie głodu duszy” i „koniec grzechu”, a więc w sensie teologicznym o uświęcenie – o pełne uświęcenie. W pieśni J. Prochanowa znajdujemy ciekawe przypomnienie pierwszego cudu Jezusa: „Zbawi-

ciel w Kanie Galilejskiej/ Na święto ślubu przyszedł Sam/ I pierwszy raz na ziemi Judzkiej/ Okazał chwałę tam” (ŚP 1981, nr 856). Dokonanie cudu jest „okazaniem chwały”. Chwała jest widzialnym przejawem boskości Boga³⁵. Nieustannie podkreślają to pieśni, np.: „Boże wielki pełny chwał” (ŚPR 1917, nr 5, *Boże wielki*). We współczesnym śpiewniku młodzieżowym pt. *Wędrowiec*, opublikowanym przez wydawnictwo Słowo Prawdy Polskiego Kościoła Baptystów, znajdujemy następujący fragment pieśni:

Bo On zmienia, zmienia mnie
Od ziemskich spraw do niebieskich chwał.
Swoj obraz i kształt w moim sercu chce wryć
Bo miłość zesłał na świat.

(*Wędrowiec* 1989, nr 2)

„Niebieskie chwały” osadzone są na wertykalnej osi w górze. Jak się zdaje, są one niebem, przeciwieństwem doczesności. Są symbolem egzystencji idealnej. W innym fragmencie poświęconym samemu Jezusowi, czytamy:

Na tę nędzną ziemię zstąpił.
Niebios chwały nie żałował

(ChP 1948, nr 261, *Nie zapomnij, nie zapomnij...*)

Pieśń księdza P. Sikory *Minie wiosna ulubiona* wzywa do przemyśleń nad śmiercią. Podmiot liryczny pyta retorycznie „jakoż staniesz obnażony przed wieczystą chwałą?” (ŚP 1981, nr 709; HS 1958, nr 477). Wieczysta chwała – to sam Bóg, a człowiek tu i teraz może jeszcze się zmienić, by okazać się godnym późniejszej społeczności z Panem, która czeka na nawróconych chrześcijan. Zwrot „powołać kogoś ku chwale” oznacza też dosłownie śmierć człowieka, jak np. w pieśni *Gdybym świat pozyskał*: „A gdy mię powoła ku swej chwale,/ Odpocznienie wieczne ześle mi” (ŚP 1981, nr 733).

Część *Śpiewnika Pielgrzyma*, zatytułowaną „Zgromadzenie wierzących”, otwiera pieśń Christiana Friedricha Rychtera (1676–1711) *Jaśniej wewnątrzne* (*Es glänzet der Christen* z roku 1704). W zamykającej całość strofie znajdujemy interesującą metaforę – porównanie:

Gdy Chrystus, ich życie, ukaże się w chwale,
Gdy kiedyś objawi się, jakim jest Sam,
To oni z Nim razem złączeni wspaniale
Z przepychem nadziemskim ukażą się tam;
I będą rządzili i będą świecili
Pochodnią na niebie płonąca rzeźbiście...

(ŚP 1981, nr 606)

Oryginalny początek tej zwrotki brzmi: „Wenn Christus, ihr leben, wird offenbar werden,/ wenn er sich einst dar in der Herrlichkeit stellt”³⁶. W polskim tekście „ukazać

³⁵ E. Thiele-Winckler, znana działaczka ruchu społecznościowego z terenów Śląska, poświęciła chwałę cały rozdział w swoim budującym dziele pt. *Prawdziwy sens życia* (b.m. i r.w.). Powtarzającym się motywem w jej pracy są słowa „widzieliśmy chwałę Jego”. Mówiąc o dzisiejszej możliwości oglądania Jego „wspaniałości”, pisze o odrodzonych sercach i „oświeconych oczach” (s. 77), które mogą ją zobaczyć. Ma na myśli jednak „objawienie w Słowie” oraz ludzkie życie „świadczące o Nim” [Jezusie – Z.P.] pełne „służby, działalności i cierpienia”.

³⁶ Wersja z *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 176.

się” znaczy dać się zobaczyć. Choć Bóg jest ponad stworzeniem, to jednak „ukazuje się”. Mimo że jest całkiem inny, to zgodnie z chrześcijańskim nauczaniem – objawia się. Chwała podkreśla i zaznacza tę odmiennność. Można postawić pytanie, czy chwała pojawiająca się w analizowanych pieśniach nie jest czymś w rodzaju nimbu, który otacza Jezusa na obrazach? „Ukazał się w chwale” sugeruje wszak wyobrażenie czegoś, co otacza postać, rodzaj „ubrania” (w kim? czym?). Podejmuje biblijne obrazowanie, w którym chwała pełni funkcję wehikułu, nośnika, znaku świętości Boga³⁷. Ukazał się sam Jezus-Bóg, więc jego ukazanie się nawiązuje do wizualizacji Przemienienia na górze Tabor, z której pochodzą wschodnie mandorle i zachodnie świecące nimby. Nawiązuje także do Mojżesza schodzącego z Synaju z jaśniejącą twarzą. Tradycyjnym znakiem świętości jest światło. W zakończeniu zwrotki udziela się ono także wiernym chrześcijanom. W tym miejscu rozważań pojawia się pytanie o związek między wyobrażeniem chwały Boga a wyobrażeniem sposobu Jego obecności wśród ludzi. Jeśli chwała Jahwe mieszkała w Arce Przymierza w sposób stały i trwały, to w dość podobny sposób „jest obecna” w świecie przedstawieniowym ewangelikalnej pieśni. Należy jednak zachować daleko idącą ostrożność w interpretacji motywu chwały, ponieważ trzeba cały czas być świadomym jej wieloznaczności, spotęgowanej przez literacki charakter analizowanego tekstu. Choć chwała ściśle wiąże się z polem znaczeniowym świętości Boga, to równolegle znajdujemy fragmenty ukazujące ją jako coś przedmiotowego, „namacalnego”, odrębnego od Boga. Przykładowo, wers „dziś Zbawca twój z martwych wstał z chwałą” (EwP, nr 34) możemy interpretować jako epifanię Bożej mocy (nazwijmy to poprawną wykładnią teologiczną). Trzeba również mieć na uwadze ów ślad, jaki ciągnie się za chwałą w postaci jej nader fizycznej obecności w „metaforyce”. Wstał „z” chwałą (w narzędniku), a nie np. „w” chwale czy „chwalebnie” (jak?).

W wielu utworach spostrzegamy, że chwała jest czymś bardzo konkretnym, czymś co można np. „dać” wiernemu w nagrodę. Ewangelikalna pieśń przywołuje starotestamentowe przedstawienia chwały, która „chodzi z Panem”, jak np. w pieśni śpiewanej na melodię Roty, w której czytamy:

Nie rzucim wiary, że nasz Pan,
Syn Boży, Syn człowieczy,
Za grzechy nasze na krzyż dan,
Ginący świat wyleczy.
Przed Nim już piekiel mocy drżą,
Wnet przyjdzie z chwałą Swą
(ŚKCh 1947, nr 163)

czy w innej pieśni:

Wzdy majestat Bożych chwał
Miej przed okiem, miej w pamięci
(EwP, nr 39)

Ten ostatni cytat to oczywiście przenośnia, nie chodzi tu o fizyczne widzenie, lecz o pamięć, należy jednak zwrócić uwagę, że metafora przywołuje widzenie. Podobnie

³⁷ Terminu tego używał, opisując teofaniczną i epifanią funkcję *kabod* w Starym Testamencie, T.N.D. Mettinger, *The Dethronements of Sabaoth...*, dz.cyt., s. 81 (ang. *vehicle of communication*) przy omówieniu fragmentu Lb 12,5n.

wizualizacja (sensualizacja) świętości Boga przejawia się w pieśni *Znam kraj*, w której „wiecznie lśni Chrystusa moc” (ŚP 1981, nr 808). Zwróćmy uwagę, że w świetle analizowanych przykładów chwałę można także słyszeć, np.:

W twych sprawach chwała wieczna tkwi,
Królestwa Twego piękny blask.
Niech chwała Tobie ciągle brzmi.
Cześć wieczna za źródł twoich łask.

(ChP 1948, nr 248, *Niebieski, błogi Ojciec nasz...*; także PNW 1970, nr 106)

Można ją również widzieć:

gdy Chrystus, ich życie, ukáže się w chwale,
Gdy kiedyś objawi się, jakim jest sam³⁸

(ŚP 1981, nr 9; także HS 1949, nr 7)

Chwały można też dotykać: „chwałą swą przyoblekł ich” (ŚP 1981, nr 617). Pieśń pomaga przenosić „zobaczyć” zbawienie: „Ty, Panie, zjaw wielmożność Swą/ I chwałę, którą w niebie dasz” (EWP, nr 189). Zachowała się pieśń J. Prochanowa z następującym wątkiem mistycznym:

Czyż tron Twój, Panie uwielbiony,
W niebie nie dość jest wspaniały,
Że w głębi duszy mej skruszonej
Zasiąść chcesz na tronie chwały?

(HS 1949, nr 5)

Zwykle „tron chwały” jest „miejscem przebywania” Boga zlokalizowanym w niebie, pojawiającym się w świecie przedstawieniowym pieśni. W przytaczanej pieśni widzimy, że Bóg „zasiada w głębi duszy”. W następnej strofie pojawia się obraz podmiotu lirycznego w jego cielesnym wymiarze jako świątyni Boga. „Tron chwały” i „świątynia Boga” zostają uwewnętrznione. Dokładniej mówiąc przestrzenie: wewnętrzna i zewnętrzna, nakładają się na siebie.

Światło chwały

W pieśniach poświęconych niemal w całości chwale regułą jest nawiązywanie do biblijnego świecenia chwały. W cytowanym niżej utworze w każdej prawie zwrotce pojawia się chwała, a całość zamyka wyjątkowe spiętrzenie obrazów:

Zmartwychwstał z tryumfem jasności i chwał.
W blasku chwały niebieskiej Pan wstał.
W chwale niebios rozlewał miłości swej blask
Wiemy rozlał obfity źródł łask

(ChP 1948, nr 286, *O, jak wielkie zwycięstwo*)

³⁸ Przytaczana pieśń to przekład utworu pietysty Ch.F. Richtera, pt. *Es glänzt der Christen inwendiges Leben*.

Pieśń przetłumaczono z rosyjskich *Гусни* (nr 417), w których opracował ją J. Prochanow bez podawania jednak źródła. W rosyjskiej wersji brak jest powtórzeń z polskiego tekstu. Otwarte pozostaje pytanie, czy świadczą one o chropawym stylu wielu przekładów z pierwszej połowy XX wieku czy też o traktowaniu słowa „chwała” jako funkcjonalnego literacko biblijnego synonimu świętości?

Zgodnie z biblijnym wzorcem (Ez 9–10) oraz chrześcijańską ikonografią, chwała świeci, promieniuje oraz łśni i pod taką postacią znajdujemy ją także w ewangelikalnych pieśniach:

O Zbawco (...) Kiedyżto chmur osłony Twej chwały przerwie blask?
(EwP, nr 144)

Biały sztandar chwały nam wspaniale łśni!
Sam go dał nam Jezus Król
(ŚP 1981, nr 517, *Biały sztandar*)

O, doprowadź tam mię Boże, gdzie jaśnieje chwała Twa,
I gdzie ten, co wierzy w Ciebie, odpocznienie wieczne ma.
(ChP 1948, nr 320, *O, mój zdroju łaski*)

Świecenie chwały ma także starą literacką tradycję. Pojawia się, np. w znanej pieśni *Boże, coś Polskę* Alojzego Felińskiego (1771–1820) z 1816 roku, którą, co ciekawe, zamieszcza większość analizowanych kancjonałów:

Boże, coś Polskę przez tak liczne wieki,
otaczał blaskiem potęgi i chwały
(ŚP 1981, nr 811; GW 1984, nr 285; PNW 1986, nr 420)

Świeci świętość Boga, świeci niebo, tak więc chwała, będąca niemal synonimem tych wyobrażeń, także świeci. Wszystko, co świeci, przenika się w poetyckim obrazowaniu dość płynnie – Jezus, niebo, chwała Boga. Cała sfera *sacrum* jest wymieniana jako źródło jasności, co jest zgodne nie tylko z chrześcijańską tradycją przedstawiania świętości. Świecąca chwała wytycza jednocześnie cel wędrówki podmiotu lirycznego. W jednej z pieśni podmiot liryczny zwraca się do Chrystusa:

Jezu, wiesziesz swą owieczkę,
Która ufa Ci,
Wiesziesz pewnie, wiesziesz błogo,
Gdzie Twa chwała łśni
(ŚKCh, 1947, nr 145; ŚP 1981, nr 390, *Jezu, Ty niewysłowiona*)

G. Tersteegen w słynnej pieśni *Uwielbiam miłość niepojętą* kreuje podmiot liryczny, który, ogarnięty świętością Boga wyznaje, że „bił ode mnie blask Twej chwały” (za: ŚPR 1917, nr 118; ŚP 1923, nr 325; ŚKCh 1947, nr 10). Chwała może się więc w pewnych sytuacjach udzielać wiernym, może spływać z góry na wiernych jak łaska Boga i stawać się ich udziałem. Można przypuszczać, że chodzi o kolejne obrazowanie uświęcenia. Ten, tak ważny, termin ewangelikalnej i pietystycznej teologii zostaje oddany przez motyw świecenia ludzi przepelnionych łaską, czyli uświęconych. W ostatniej strofie pieśni przetłumaczonej z języka rosyjskiego: *O Panie, tęskni dusza* ma znajdujemy obraz blasku chwały, która przekształca – uświęcając:

W oblicze patrząc wielbię Cię,
 Twej chwały blask mi dan,
 Na obraz Twój przekształci mię
 W on doskonały stan.
 (ŚKCh 1947, nr 100)

Blask chwały, podobnie jak strumień łaski czy strumień krwi, pełni w świecie przedstawieniowym tę samą funkcję. Uświęcenie podnosi człowieka z poziomu doczesnego życia pełnego grzechu w stan bliższy idealnemu, w którym Bóg „prześwietla łaską” tak bardzo, że możliwe do osiągnięcia są stany religijnej doskonałości³⁹. Użyskujemy ciąg znaczeń, a raczej pole semantyczne: Bóg (*sacrum*) – chwała – lśnienie i światło – wiara i uświęcenie. Elementy obrazowe, czyli światło i lśnienie, są atrybutami chwały, ale, jak widzimy, każdy z elementów może w pieśniach pojawić się jako świecący. W zasadzie kolejność odzwierciedla przyczynowość, z tym, że w protestanckim nauczaniu wiara i uświęcenie są darem łaski Boga. Czy zatem można stwierdzić, że także i chwała jest jednym z materialnych i „zmysłowych” odpowiedników łaski, skoro pełni tę samą rolę w świecie przedstawionym pieśni, jaką łaska Boga pełni w ewangelikalnej doktrynie? Świadectwa tekstowe są niejednoznaczne. W pieśniach dochodzi do nałożenia się i przenikania atrybutów tak, że z trudem udaje się deszyfrować właściwe znaczenie danej figury retorycznej. W poniższym fragmencie blask chwały oznacza np. samego Jezusa:

Blasku chwały Bożej Ty,
 Światło z Boga narodzone,
 Spraw, by serca ku Twej czci
 Teraz były otworzone,
 Aby w modłach, pieniach Panie,
 Ciebie wielbić były w stanie.
 (ŚP 1981, nr 603, *Jezu drogi, myśmy*)

Pieśń tę napisał szwedzki kaznodzieja Thomas Causnitzer (1618–1648). W niemieckiej wersji (*Liebster Jesu, wir sind hier*), z której prawdopodobnie zaczerpnięto tekst do tłumaczenia, strofa ta brzmi:

O du Glanz der Herrlichkeit
 Licht vom Licht, aus Gott geboren,
 mach uns allesamt bereit,
 öffne Herzen, Mund und Ohren;
 unser Bitten, Flehn und Eingen
 laß, Herr Jesu, wohl gelingen⁴⁰.

Także w oryginale motyw blasku chwały powoduje przemianę serc. Zauważmy, że padające określenia zwykle odnoszą się do Jezusa, który zostaje wymieniony dopiero w zakończeniu strofy, zaczynającej się wezwaniem chwały. Wielokrotnie nie sposób odróżnić w tekstach pieśni działania Boga od Jego łaski czy chwały. Zacierają się tak

³⁹ Myśli ewangelikalnej nieobce są skłonności perfekcjonistyczne oparte na rozbudowanej teologii uświęcenia. Zob. m.in. R.N. Flew, *The idea of Perfection in Christian Theology*, London 1968; L.G. Cox, *John Wesley's concept of perfection*, Kansas 1968; Z. Pasek, *Ideał doskonałości religijnej w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski...*, dz.cyt., s. 132–146.

⁴⁰ *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 119.

w tekstach polskich, jak i obcojęzycznych. W niektórych utworach blask chwały można zobaczyć dopiero po śmierci, kiedy podmiot liryczny zostaje odziany w „szatę zbawienia”:

Gdy, Panie mój, odwołasz mię ze świata,
Gdy olśni mię Twej chwały wiecznej blask,
Gdy dana będzie mi czystości szata
I Ciebie ujrzę, Jezu, Królu łask,
Me serce wtedy zaśpiewa Ci: Jak wielkiś Ty!
(HS 1949, nr 7, *Gdy na ten świat spoglądam*)

Wprowadzenie motywu świecącej chwały powoduje, że w utworach tych pojawia się skonstrastowana ze światłem motywika ciemności i nocy jako znaków grzesznego, doczesnego życia „przed” zbawieniem, przed nawróceniem, przed osiągnięciem społeczności z Bogiem:

Noc to jest, w której zajaśniała
Cudowna miłość Boga łask.
Dziecięcia niebios wieczna chwała
W mą ciemność niesie słońca blask;
A słońce to, wspaniałe lśnią,
Przyćmiłoby tysiące słońc.
(ŚP 1935, nr 30, *Noc to jest, w której zajaśniała*)

Odnotujemy, że zazwyczaj to ludzie niosą chwałę Bogu, ilustrując kierunek uwielbienia Boga. Blask chwały związany jest z kierunkiem odwrotnym, który można nazwać epifanijnym, od Boga do ludzi. W cytowanej pieśni chwała niesie blask słońca. Powyższa pieśń (*Dies ist die Nacht, da mir erscheinen*) została napisana przez Kaspara Friedricha Nachtenhöfera (1624–1685). W oryginale ów fragment brzmi:

Dies ist die Nacht, da mir erscheinen
des großen Gottes Freundlichkeit;
das Kind, dem alle Engel dienen,
bringt Licht in meine Dunkelheit,
und dieses Welt- und Himmelslicht
weicht hunderttausend Sonnen nicht⁴¹.

Odnotujemy nieobecność chwały. W polskiej wersji świeci chwała Boga, a w niemieckiej wersji mamy grę dwuznaczności – świeci *Himmelslicht* albo *Freundlichkeit* (tu – łaskawość Boga) lub narodzone dziecko, pieśń umieszczona jest bowiem w cyklu bożonarodzeniowym. Ścisły związek światła i chwały powraca tutaj na nowo.

Brzmienie chwały

„Brzmienie chwały” odsyła dosłownie do Psalmu 149,1, w którym znajdujemy wzór dla obrazowania tej pieśni: „Halleluja. Śpiewajcie Panu pieśń nową; chwała jego nie-

⁴¹ Za: *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, dz.cyt., nr 22.

chaj zabrzmieć w zgromadzeniu świętych” (Ps 149,1; por. także Ps 19,2–3). Słowo „chwała” oznacza tutaj sens i treść śpiewanych pieśni – wielbienie Boga. W kilku kolędach znajdujemy taką figurę, np.: „niebiosa nuć chwały śpiew” (HS 1949, nr 25) oraz „głośniejszą chwałę dźwięk rozbrzmiewa Panu” (HS 1949, nr 29), ale należy zaznaczyć, że brzmienie chwały można usłyszeć nie tylko w pieśni bożonarodzeniowej. Ów dźwięk to przede wszystkim brzmienie pieśni, to głos zboru, który wielbi i wychwala Pana:

Po wieki będzie w niebie
Śpiew dzieci jego brzmiał,
Że godzien jest dziękczynić
Nasz Pan i wiecznych chwał.
Pieśń chwały dzieci małych
Skoś nieba płynie błoń,
O, dzieci, Zbawca woła,
Pośpieszcie wszystkie doń.
(EwP b.r.w., nr 153)

W przebudzeniowych pieśniach pojawia się stały zwrot: „Mój hymn pełny chwał” (ŚP 1981, nr 581), który oznacza moc śpiewanej pieśni, moc wiary stojącej za żarliwym zborowym śpiewem. Wskazuje na jej siłę i znaczenie. Bóg posila słabych, którzy z „chwałą idą na ustach” (EwP b.r.w., nr 142). Jedną z pieśni formułuje wezwanie do śpiewu w zborze następująco: „chwała ze wszech stron niech brzmi dokoła./ Potędze cudów Bożych cześć” (ŚKCh 1947, nr 4; ChP 1948, nr 49, *Chwałę daj Panu, o duszo moja...*). Chwała tutaj to dosłownie „cześć [oddawana – Z.P.] potędze” Boga i jego manifestacjom. Formą tej czci jest zbiorowy śpiew wiernych, będący zewnętrznym wyrazem tego, co dzieje się w sercu człowieka, jak w pieśni księdza P. Sikory *Aniołowie z nieba*:

Serca wykrzykujcie głośniejszą chwałę dźwięk,
niech rozbrzmiewa Panu aż w najdalszy wiek.
(PNW 1970, nr 106)

Uwagi podsumowujące

Protestancki ikonoklazm, podjęty konsekwentnie przez ewangelikalny kalwinizm, dziedziczył starotestamentową, semicką niechęć do plastycznych przedstawień obrazowych. Duchowość przebudzeniowa ma także mocno ikonoklastyczny charakter. Jednak to obserwowalne w pieśniach ciążenie ku „fizycznemu” przedstawianiu chwały jest kolejnym przejawem wyobraźni realistycznej, odrodzeniem obrazowości, która wydaje się m.in. konsekwencją ewangelikalnej postawy wobec Biblii. „Odrzucony obraz” wraca w tej materii, która jest podstawą przekazu religijnego w protestantyzmie – w słowie. Umożliwia to zarówno świadomość „literackości” pieśni, jak i wzorzec biblijny (za pośrednictwem staropolskiego przekładu BG), który zwalnia nieco z czujności przed zakazaniem uprzedmiotowieniem Bożej epifanii.

Przypomnienie teologicznej koncepcji chwały jest tutaj niezwykle ważne, gdyż obecność chwały w ewangelikalnych pieśniach polskich kancjonałów bierze się zarówno z obrazowania Biblii, jak i z różnych jej interpretacji. Wykazują one, z jednej strony, nieświadomą etymologii samodzielność, ale z drugiej, nawiązują do pierwotnego pojmowania tego słowa, restytuując fizyczność i namacalność w obrazowaniu chwały. Rozwój teologicznych interpretacji w zachodnim chrześcijaństwie dążył w stronę pozbawienia chwały możliwości jej widzenia i oglądania przez człowieka poza szczególnymi przypadkami stanów mistycznych. W katolickiej i ewangelickiej perspektywie chwała Boga oznacza Jego świętość, która stanowi dla człowieka podstawę oddawania Mu religijnej czci. Teologowie wskazują na jej epifanijski charakter. Jest ona tym, co wzbudza cześć dla Boga. Siostra A. Sielepin w swojej teologicznej rozprawie o chwale zauważa, że terminy „chwała”, „moc” i „łaska” są ze sobą ściśle powiązane. Píše: „wobec człowieka łaska jest danym od Boga uzdoleniem i środowiskiem dla doświadczenia chwały – *doxa*, a w czasie odkupienia objawianej jedynie w postaci przemieniającej dynamiczną moc Boga, chwały *dynameis*”⁴². Przypomina znane teologii i językowi chrześcijańskiemu rozróżnienie na chwałę eschatologiczną, dotyczącą wiecznej szczęśliwości, oraz chwałę jako kult – *glorificatio*⁴³. Zauważa, że głosy biblijne, głównie Stary Testament, dowodzą, iż chwałę „posiada” jedynie Bóg (przywołuje tu Ps 24,7; Iz 42,8; 1 Kor 2,8; Ef 1,17). Encyklopedia katolicka KUL w haśle „chwała Boga” definiuje ją m.in. jako „zhipostazowany majestat Boga”⁴⁴. W ujęciu ewangelickim chwała Boża oddziałuje na ludzi poprzez Słowo, łaskę Bożą i sakramenty. W tej perspektywie mniejsze znaczenie ma wymiar sakramentalny. Koncentracja na słowie w duchowości ewangelikalnej oznacza nie tylko zasadę *sola scriptura*, ale jej rozszerzenie o wymóg aktywnej ewangelizacji, pojmowanej jako czynne głoszenie zbawienia – czyli „oddawanie chwały” Bogu, takiego bowiem określenia używa się najczęściej w analizowanych pieśniach.

Tak w baptystycznym *Głosie Wiary*, jak i w *Śpiewniku Pielgrzyma* znajdują się części o identycznym tytule: „Chwała i dziękczynienie”. W metodystycznych *Pieśniach Nadziei i Wiary* oraz w *Śpiewniku Pieśni Religijnych* amerykańskich baptystów, część ta nosi tytuł „Pieśni pochwalne i dziękczynne”. W częściach tych najwięcej uwagi poświęca się chwale, choć częstotliwość pojawiania się tego słowa w innych fragmentach kancjonałów jest niewiele mniejsza. Chwała Boga jest zatem głównym instrumentem ewangelizacji, pomostem łączącym Boga z ludźmi. Dwukierunkowość (góra – dół) semantyczna kryje się w 1) objawiającej się człowiekowi chwale Boga i 2) wychwalaniu Go przez ludzi. Ruch w obu kierunkach jest uwarunkowany jednostronnie – Bóg ukazuje chwałę, a człowiek odpowiada wychwalaniem.

Wstępna analiza metaforyki chwały, przeprowadzona w duchu analiz G. Lakoffa i M. Johnsona, pozwala na wysnucie wniosku, iż chwała wiąże się przede wszystkim z leksyką zmysłowego konkrety. Przeglądniemy raz jeszcze dokonany w niniejszej części katalog znaczeń. Mamy uproszczone: „chwała to ciężar” (zanosić chwałę – w znaczeniu: modlić się) oraz łączący się z tym poprzez czasownik „nosić” związek „chwała to ubranie” („ubierzmy niebian strój”). Podobnie częste są wyrażenia oparte na schemacie „chwała to miejsce” (np. „wejdźmy do chwały”), „chwała to dźwięk”

⁴² A. Sielepin, *Chrystus wśród was...*, dz.cyt., s. 84.

⁴³ Tamże, s. 34.

⁴⁴ S. Synowiec, „Chwała Boża” w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, kol. 429.

(„brzmienie chwały”) lub „chwała to światło” („blask chwały”). W większości przypadków dotyczy to jednak topiki zbawienia i świętości. Chwała bowiem we wszystkich tych przykładach przywołuje obrazowanie zbawienia i samego *sacrum* – „chwała to zbawienie”, a „wejdziecie w chwałę” oznacza wszak samo zbawienie, tyle że w wymiarze eschatologicznym lub uświęceniowym. Jak zbawienie dokonane przez ofiarę Chrystusa wyrażane jest przez symbolikę krwi i imienia, tak chwała określa zbawienie oznaczające ostateczną łączność z Bogiem lub też symbolizuje przeświecone łaską chrześcijańskie życie.

Obserwując kierunki rozwoju ewangelikalnej pieśni można w podsumowaniu odnotować, iż w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku znacznie wzrosła popularność pieśni wychwalających Boga. Zmniejsza się, wraz z odwołaniem od obrazowania krwi, aspekt dydaktyczny i formacyjny, zaś wzmacnia się funkcja ekspresyjna pieśni. Jak się zdaje, jest to wynikiem zmiany pokoleń i formy wyrażania religijnych uczuć. Topika krwi została przez wrażliwość młodszych pokoleń uznana za zbyt archaiczną i stopniowo uległa ograniczeniu. Topika chwały zdominowała obrazowanie soteriologiczne, które jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wiązało się przede wszystkim z motywem krwi Chrystusa.

Należy także zaznaczyć, że nowsze pieśni są bardziej efemeryczne i ulotne. Zapisywane na foliach i przekazywane sobie podczas ewangelizacji, składają się z kilku powtarzanych linijek, których treść koncentruje się wokół jednego czy dwu motywów. Ta krytykowana przez starsze pokolenie ewangelikalnych chrześcijan za ubóstwo „redukcja” strony tekstowej pieśni ma za cel świadomie skupić uwagę wiernych na najważniejszych tematach ewangelikalnego nauczania. Pieśni stały się raczej formą muzycznej medytacji podstawowych wątków chrześcijańskiego kultu i pełnią tym samym nieco odmienną funkcję. Nie są już wyznaniem wiary w zbawczy czyn Chrystusa (choć nadal głoszenie tej prawdy jest fundamentem ewangelikalizmu), ale są coraz częściej krótkim przypomnieniem „boskości Boga”, jego transcendencji, a przydatność motywu chwały w tym zakresie nie ulega wątpliwości. Unikając tonu prośby, który mógłby sugerować interesowność, oraz formy wykładu wiary (dydaktyzm), nowa ewangelikalna pieśń skupia się na bezinteresownym, niemal autotematycznym w formie „wychwalaniu” Boga.

V. EWANGELIKALNE PIEŚNI W ŚWIELE TEORII LITERATURY I PRAGMATYKI JĘZYKOWEJ

Podmiot liryczny i problem nadawcy-odbiorcy

Podmiot liryczny analizowanych pieśni najczęściej przyjmuje rolę pielgrzyma, wędrującego przez doczesne życie do nieba, do raju, z którego został wypędzony (ChP 1948, nr 108). Wizje niebieskiej ojczyzny i motyw pielgrzymki do niej pojawiają się w różnych częściach kancjonałów, może z wyjątkiem pieśni bożonarodzeniowych. Antyczne w swych korzeniach toposy życia jako wędrówki czy żeglugi są w pieśniach realizowane oczywiście na sposób chrześcijański. Życie człowieka jest pielgrzymką, która tak naprawdę jest powrotem do ojczyzny: „Pragnąłbym wejść w ten górny raj,/ Do mego Pana w ojczysty kraj” (ChP 1947, nr 299, *O mej ojczyźnie śpiewałbym wciąż*) czy:

Mój pielgrzymie, weź mię z sobą,
Chętnie pójde w górny kraj! (...)
Pielgrzymujmy razem w wierze,
Nikt nam skarbu nie zabierze!
Wnet ojczysty ujrzym brzeg!

(HS 1958, nr 356; ŚP 1935, nr 399, *O pielgrzymie*)

W kształtowaniu się tego toposu w literaturze ewangelikalnej kluczową rolę odegrali siedemnastowieczni pisarze z kręgu purytańskiego. J. Milton swój poemat *Paradise lost* (*Raj utracony*) z roku 1667 kończy obrazem wygnania pierwszych rodziców i wizją ludzkiego życia, które stanie się powrotem do niebieskiej ojczyzny. J. Bunyan w *Pilgrim progress* (*Wędrówki Pielgrzyma*), napisanych w roku 1678, opisywał w alegoryczny sposób pielgrzymkę duszy chrześcijanina do nieba, spotykającej po drodze alegorie różnych sytuacji i pokus, z jakimi w życiu przychodzi się borykać¹. Utwory te miały ogromny wpływ na budujące piśmiennictwo protestantyzmu, który odrzucił ideę pielgrzymek i kwestionował uświęcenie przez doczesne działania i fizyczny kontakt z jakimś miejscem tu na ziemi. W imię wyjątkowego charakteru Objawienia, odrzucił możliwość istnienia jakichkolwiek świętych miejsc oraz uzyskania zasługi przez podobne działania. Protestantcka pielgrzymka, jaką znajdujemy w pieśniach, ma więc charakter wewnętrzny, co oznacza, że wędruje się nie do konkretnych miejsc geograficznych, ale do uprzedmiotowionych wartości duchowych, które powinny być realizowane w życiu. Świat przedstawiony tych utworów to albo pejzaż wewnętrzny, albo alegoryczna mapa religijnej doktryny, w której celem drogi jest zbawienie, a sama droga ilustruje przemianę jednostki w chrześcijanina. Zgodnie z pierw-

¹ J. Bunyan, *Wędrówki Pielgrzyma*, dz.cyt.

szą tezę M. Lutra z 1517 roku, mówiącą, że „całe życie wiernych ma być pokutą”, to właśnie ludzkie życie powinno się stać miejscem zmagania wewnętrznego i dochodzenia do religijnych wartości. Postulat ten przekłada się ściśle na literacki kształt protestanckiej literatury budującej. Pielgrzymka staje się więc metaforą życia, które jest drogą do nieba, Boga i Jezusa. Przedstawieniu temu przyświeca wyraźnie dydaktyczny i ewangelizacyjny cel. Wizja dwóch dróg tak popularna w umoralniających ściennych obrazach i licznych protestanckich ołtarzach, w pieśniach jest alegoryczną wędrówką o duchowym charakterze. W pieśni *O, ciesz się młodzińcze, w młodości swej* apel dotyczy dwu dróg: „Lecz zawsze w pamięci dwie drogi miej:/ Tę wąską obieraj,/ Wiare, miłość, nadzieję,/ Grzechowi umieraj na drodze swej!” (ChP 1948, nr 276).

Niekiedy niebieska ojczyzna, z której człowiek został wygnany po upadku, przybiera postać miasta, jak w pieśni *O, miasto, cudne miasto cne*. Przypomina wówczas Niebieską Jerozolimę z Objawienia św. Jana:

W tym mieście jest ojczyzna ma,
Tam radość wiecznie trwa.
Niedoli wszelkiej jest tam kres
I nie ma smutku łez.
(ChP 1947, nr 300)

Niekiedy w dramatycznej apostrofie podmiot liryczny wzywa jednostkę do powrotu: „Do domu, do domu,/ Zbłąkane dziecię wróć” (HS 1949, nr 82, *Do domu*). Egzystencja doczesna człowieka jest bowiem wtrąceniem w historię, która, zgodnie z ekonomią zbawienia, rozgrywa się między dwoma punktami – upadkiem człowieka i jego powrotem do Boga. Jedynym punktem czasowym wyróżnionym w tym ciemnym okresie jest oczywiście zbawienie i wydarzenie chrystologiczne, dzięki któremu powrót do Boga jest w ogóle możliwy. Pielgrzymka przez życie to w zasadzie „podążanie za Chrystusem”, *imitatio Christi*, naśladowanie Go, jak w refrenie pieśni *Gdy mam tylko Jego* F. Hardenberga:

Gdy mam tylko Jego,
Wszystko rzucę rad,
Pójdę z łaską podróżnego,
Za Jezusem w ślad.

(HS 1949, nr 228; ChP 1947, nr 109; ŚP 1981, nr 440)

W pieśni Ph. Blissa:

Naśladuj codziennie i przyjm światło to.
W pielgrzymce się często trud czuje i mdłość,
Że nieraz to ledwie tchu dusza ma dość

(ŚP 1935, nr 137; ChP 1947, nr 91, *Duchowi świętemu*)

podjęcie roli pielgrzyma przez podmiot liryczny to odpowiedź na Boże wezwanie do życia jako służby. Pielgrzymka jest bowiem także obrazem służby ewangelizacyjnej, to wierność i kontynuacja misji Jezusa: „Bracia Pan woła nas/ Do swej służby,/ Już czas./ Pójdźmy więc w jego ślad” (ChP 1947, nr 29; ŚP 1935, nr 65).

Interesującą odmianą obrazu życia jako pielgrzymki, jest perspektywa wspólnotowa czy eklezyjalna. Podczas nabożeństwa, w sytuacji zbiorowego śpiewu, skuteczność perswazyjna pieśni jest większa, kiedy np. zbiorowy podmiot liryczny wzywa jednostkę: „Pójdź z nami, pójdź, a nie chodź sam./ Idziemy do niebieskich bram” (ChP 1947,

nr 308; ŚP 1935, nr 103; HS 1958, nr 102). Wezwanie do podjęcia pielgrzymki śladami Chrystusa ma w budującej literaturze przebudzeniowej kontekst eschatologiczny. Z jednej strony, zarówno radykalny pietyzm, jak i skrajne postaci ewangelikalizmu, były przekonane o rychłej paruzji Chrystusa. Z drugiej zaś, zaznaczmy, że śmierć człowieka, choć jest końcem życia doczesnego, jest też w tej perspektywie niezawodnym początkiem pełnej społeczności z Bogiem. Mimo tego eschatologicznego optymizmu w ewangelikalnym spojrzeniu na śmierć, w starszych utworach reprezentujących szczególnie radykalny i mistyczny pietyzm, nad życiową pielgrzymką zawisa ledwo uchwytny ton groźby. Posłuchajmy G. Tersteegeną:

Już czas się puścić w drogę,
Wieczorny pada zmrok;
Tu zewsząd siły wrogie
Czatują na nasz krok.
Niech nam nie braknie sił
W tej drodze do wieczności:
Pan siły da w pełni
By koniec dobry był. (...)
Iść musim jak pielgrzymi,
Jak cichy biedny lud;
Kto zbyt niegnie do ziemi,
Utrudnia sobie chód. (...)
Pielgrzymka już się kończy,
Wytrwajmy krótki czas! (...)
Gdy w górze się zjedziemy,
U Ojca odpoczniemy;
O, co za błogi stan.

(ŚP 1981, nr 441; HS 1949, nr 438; ChP 1948, nr 187, *Już czas się puścić w drogę*)

W tym utworze nieznana, ale bliska godzina śmierci, wywołuje nastrój niepewności i zagrożenia równoważony stwierdzeniami o niezawodnym celu wędrówki, jakim jest powrót do Boga. Należy jednak podkreślić, że ujęcie śmierci jako połączenia z Bogiem wyraźnie dominuje w analizowanych utworach.

Drugim pod względem częstotliwości pojawiania się toposem jest bojowanie, walka. Chodzi o walkę z własnymi słabościami, walkę ze starym człowiekiem, z siłami zła. Ludzka egzystencja opisywana jest wówczas w kategoriach metaforyki militarnej. Życie i bojowanie stają się tu niemal synonimami. Sfera *profanum*, w której trwa doczesne życie, jest jednoznacznie uznawana za grzeszną. To maska przeciwnika, którym jest Szatan i zło. Walka ta rozgrywa się w ludzkiej świadomości, ponieważ w deterministycznym świecie protestanckiej predestynacji o losach człowieka już zadecydowano ponad nim, na początku dziejów. Dlatego właśnie możemy uznać, że świat przedstawiony tych utworów pokrywa się ze świadomością człowieka. W perspektywie reformowanego protestantyzmu, chrześcijanin wierny Bożemu wezwaniu, wypełniając powinności Zakonu – Prawa, zмага się ze swymi słabościami. Uczynki i życiowa aktywność są wszak zewnętrznym znakiem wewnętrznej wiary. Zbawiająca wiara, przypomnijmy, polega na uznaniu przez człowieka, że Chrystus go odkupił, zmarł za jego grzechy, a wierny odtąd wie, ma pewność, że jest zabawiony. Mając świadomość tej wiary, wie, że jego udziałem jest zbawienie. Bojowanie więc okazuje się walką z pozostałościami, posłużmy się słowami apostoła Pawła, „starego człowieka”, który

pozostał w nawróconym, „nowozrodzonym” chrześcijaninie i daje o sobie cały czas znać.

Gdy zapłonie świat płomieniem sądów w strasznym Pańskim dniu,
Wrogom Swoim: Idźcie precz! Pan powie Sam,
Lecz się mile do tych skłoni, co są po prawicy Mu;
Kiedy ich zawoła, będę także tam.

(ŚP 1981, nr 546, *Kiedy wieczny dzień zaświta*)

W pieśniach ślady doktryny o predestynacji są raczej ukryte za postawą pewności zbawienia, najczęściej dominuje duszpasterska i dydaktyczna funkcja pieśni, która dyskretnie podkreśla ścisły związek między wiernością Bogu a nagrodą w niebie. Mimo pewnego podobieństwa, nie należy odczytywać tych fragmentów jako obrazu katolickiej nagrody. Protestantyzm w swej pracy duszpasterskiej łączy dwie optyki, Bożą i ludzką. W pierwszej zbawienie jest absolutnie niezасłużonym darem Boga, to aksjomat i punkt wyjścia całej protestanckiej teologii. Uznajmy to za model, system niejako idealny. W drugiej, duszpasterskiej perspektywie, mamy do czynienia z ludzkimi słabościami i wiarą wspólnoty wiernych, którzy zmagają się z własną grzesznością. Stoją przed koniecznością wsparcia moralnego ludzi w trakcie swoich doczesnych dni. Wspólnoty ewangelikalne, jak głosi ich eklezjologia, składają się w zasadzie z nawróconych chrześcijan, którzy powinni być pewni zbawienia, rozumianego jako przyjęcie – w sensie wewnętrznym – odkupienia dokonanego przez śmierć Chrystusa. W pieśniach spotykamy jednak mnożące się wezwania do wytrwania, do zmagania z przeciwnościami i złem, wyrażone także w figurze „bojowania”. Są one ściśle związane właśnie z duszpasterską koniecznością wzmacniania i budowania słabnącej wiary członków zboru. Jak czytamy we fragmencie *Konfesji Westminsterskiej*, w rozdziale o pewności zbawienia, choć: „prawdziwi wierzący mogą przeżywać wahania co do pewności zbawienia; czasami bardziej czasami mniej”, to „jednak cokolwiek by się nie wydarzyło, pewne rzeczy niezmiennie w nich pozostają – nowa natura zrodzona z Boga, życie wiary, miłość do Chrystusa i braci (...)”². Z punktu widzenia jednostki, mamy do czynienia z postawą rozpiętą pomiędzy „wahaniem” się a „pewnością zbawienia”. Apel o walkę jest wezwaniem o wysiłek ludzkiej świadomości, o przyjęcie tego opisu zbawienia, w którym będzie się „zbawionym” tak w życiowej postawie, jak i w przekonaniach. Jest to przecież jedna z podstawowych funkcji języka religijnego.

Pieśń Williama Jamesa Kirkpatrica (1838–1921) zawiera obraz życia jako bitwy pod sztandarem Jezusa i kończy się dwuwersem: „Lecz krótko nasze życie na ziemi tutaj trwa,/ Po ukończonym boju Chrystus koronę da” (ŚP 1981 nr 844, *Wiernie w ślad za Jezusem*). W błagalnej pieśni Jana Prochanowa, w przekładzie ks. P. Sikory, dostrzegamy wspomnianą możliwość zmiany doczesnego losu człowieka mocno doświadczonego przez cierpienia:

Z niedoli wielkiej, z udręczenia,
rzucony burzą w straszny bój,
Błagalne w niebo ślę westchnienia:
Ach Boże, ześlij pokój Swój. (...)
O, rozkaż wałom, ucisz burzę,
Na wiatry oszalałe skiń,

² *Konfesja Westminsterska z 1646 roku w: Protestantkie wyznania wiary, dz.cyt., s. 112.*

Ach pomóż oczy wznieść ku górze,
Na duszę mą kojąco wpływ.

(ŚP 1981, nr 770; HS 49, nr 303; PNW 1970, nr 287)

Podkreślanie wielkości Boga i Jego niezawodnej pomocy w życiowych zmaganiach udzielanej Jego wiernym – to stałe tło dla pojawiających się sytuacji „bojowania”. Doktryna o predestynacji jest jakby w tle, a na plan pierwszy wysuwa się mocny akcent położony na decyzję jednostki o nawróceniu i ściśle związanie tej decyzji z soteriologią i konsekwencjami eschatologicznymi. Choć doktryna mówi, że zbawienie jest darem, to samą decyzję podejmuje jednak „wybrany” człowiek. Perspektywa wiary i Boga oraz perspektywa ludzkiej świadomości przenikają się. Dokładniej mówiąc, język tej ewangelizacji wzywa do przyjęcia perspektywy Boga zamiast ludzkiej. To dwie płaszczyzny nakładające się w ewangelikalnej świadomości, zbawienie jako absolutny dar Boga i wezwanie (do człowieka) o nawrócenie, wezwanie do zerwania z biernością.

To właśnie „optyka duszpasterska” (pragmatyka języka) determinuje pozorną nieobecność motywów związanych z predestynacją w tych pieśniach. Należy stale mieć w pamięci, że znaczna część omawianych wspólnot (np. te należące do ruchu zielonoświątkowego) uważa, że przyszło nam żyć w czasie ostatecznym, tuż przed zakończeniem dziejów. Pojawienie się darów Ducha Świętego jest w tym ruchu uznawane za znak zbliżającej się paruzji. Natomiast w mniejszym stopniu uwagi o predestynacji odnoszą się do tradycji pietystycznej.

Z innych widocznych, ale daleko rzadszych sytuacji, w jakich opisywany jest podmiot liryczny (albo osoba, do której się on zwraca), można wymienić:

– sytuację snu, w którym jest pogrążony człowiek przed nawróceniem, a pieśń wzywa go do obudzenia się – zbawienia, jak np. w pieśni *O, wpuść w głębinę* (HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332) – nawrócenie jest wtedy przebudzeniem;

– sytuację zabłądzenia, np. w pieśni *(O, wróć, o wróć* (ŚP 1935, nr 128), która często podejmuje wątek biblijnej zagubionej owcy – zob. np. *Owieczką jam Jezusa* (SP 135, nr 277; ChP 1947, nr 330) czy pieśń ks. P. Sikory *Owieczko, zbłądziłaś* (HS 1949, nr 105). Motyw ten zazębia się z topiką akwaticzną, bowiem metafora „zbawienia jako picia” ściśle z taką rolą podmiotu współgra: „Na paszach zielonych postawiłeś mię./ Do cichych prowadzisz mnie wód./ Posilasz mą duszę miłosierdziem Twym” (ChP 1947, nr 332; HS 1949, nr 140, *O wielki Mocarzu*, to pieśń nawiązująca do Ps 23);

– sytuację skrepowanego więźnia (ChP 1948, nr 19), winowajcy (ŚP 1981, nr 249) lub uwięzienia – dotyczy to, oczywiście, spętania więzami grzechu:

Cóż Cię porywa w dół,
Że w bagno śmierci brniesz?
O, wróćże jeszcze, wróć,
Do grzechu uczuj wstręt!
Jezus cię dzisiaj chce
Ze strasznych wyrwać pęt.

(ŚP 1981, nr 173, *Stań, bracie miły*)

Leżałem w więzach mych żądz i grzechów
(ŚP 1981, nr 89);

– sytuację choroby – chodzi o chorobę grzechu (ŚP 1981, nr 177); nawrócenie jest wówczas uzdrowieniem, jak w pieśniach: *Jezus, lekarz nad lekarze* (ŚP 1981, nr 386) czy *Święta Miłości tyś mym lekarzem* (ŚP 1981, nr 89);

– postawę lamentacyjną płaczącego, (ŚP 1981, nr 184, *Idź, łzy otrzymaj swoje*, lub ŚP 1981, nr 177, *Boże mój*) – łzy zwykle stanowią rozpoznawalne znamię doczesnej egzystencji, a rzutuje na to biblijna wizja nieba, w której „nie będzie płaczu i łez” (Iz 65,19); płacz to również znak odrzucenia Mt 24, 51; także Łk 13,28);

– sytuację leżącego (choroba, sen?), który jest wezwany do powstania (nawrócenia), jak np. anafory w pieśni *O wstań już* (ŚP 1981, nr 525) czy podobnie *O wstań już, o wstań dla Pana* (ŚP 1981, nr 529), *Powstańcież dziś do boju* (ŚP 1981, nr 531). Często w zborach tym fragmentom lub pieśniom towarzyszy powstanie całej kongregacji. Niekiedy sen, odwrotnie, symbolizuje uspokojenie – i podmiot liryczny zasypia na piersi Boga *Na Twoim zasnę łonie, Jezusie mój* – pieśń ks. P. Sikory (ŚP 1981, nr 778);

– sytuację brudu i nieczystości, których obmycie i oczyszczenie jest symbolicznym obrazem nawrócenia (zob. szerszy opis w części o krwi);

– sytuację głodu lub pragnienia, gdy nawrócenie jest zaspokojeniem, nasyceniem (często pojawiają się w pieśniach komunijnych towarzyszących Wieczery Pańskiej (PNW 1970, nr 388, *Do siebie Jezus nas zwołuje*):

Na świecie też ludzi widziałem, (...)

handlują i duszą, i ciałem,

By jakoś oszukać swój głód”

(ŚP 1981, nr 784, *Przeszedłem ten świat*);

– sytuacje „biblijne” wynikające z przypowieści Jezusa, o charakterze najczęściej mobilizującym do ewangelizacji – zapraszający na ucztę weselną, sytuacja żeńcy (ŚP 1981, nr 791), rybaka (ŚP 1981, nr 788, *Dusz rybakiem*), syna marnotrawnego, który ma powrócić (ŚP 1981, nr 159, *O, nie chodź*);

– poczucie bezpieczeństwa, spoczywania „w ręku Boga” – (ŚP 1981, nr 757 czy 782, w której czytamy: „Tę pewnoś mam, iż żadna siła,/ Nie wyrwie mię z Chrystusa rąk”).

W śpiewnikach, szczególnie z drugiej połowy ubiegłego stulecia, zdarzają się także niezwykle realistyczne, plastyczne przedstawienia w stylu, który może przypominać styl amerykańskich kampanii ewangelizacyjnych z tego czasu. Odwołując się do wyobraźni prostych ludzi i chcąc ich poruszyć sugestywnym obrazem, pieśni te używają porównań, które dotąd nie były znane polskiemu ewangelikalnemu chrześcijaninowi. Jako przykład podajmy utwór, w którym podmiot liryczny zwraca się do grzeszników, by wsiedli do „pociągu łaski Bożej”, który ich zawiezie do nieba. Wzywa, by kupili „bilet łaski” przy „kasie wiary” i zdążyli wsiąść w „Boży pociąg do nieba” (ŚP 1981, nr 143, *Już pociąg łaski Bożej*). Pieśni tej nie zawierała żadna z przedwojennych edycji *Śpiewnika Pielgrzyma*. Jest to zapowiedź nowego języka i nowej metaforyki, które zyskują popularność wraz z szerszą recepcją amerykańskiej duchowości ewangelikalnej, jaka nastąpiła po 1989 roku³.

Pojawiające się w pieśniach apostrofy, zaimki oraz formy osobowe czasowników pozwalają dokonać skromnej analizy podmiotu lirycznego oraz tzw. wirtualnego odbiorcy pieśni. Najczęściej podmiot liryczny występuje w pierwszej osobie l.poj., rzadziej w lm. W liczącym 200 pieśni śpiewniku *Ewangelia w Pieśni*, wydanym przez

³ O recepcji nowych idei ewangelikalnych w Polsce po 1989 roku: Z. Pasek, *Recepcja nowych idei ewangelicznych w Polsce w: tenże, Pstrokatę piękno*, dz.cyt., s. 164–174.

Związek Religijny Zwolenników Nauki Pierwszych Chrześcjan (darbystów)⁴, na 200 utworów w 85 występowała 1 os. l.poj., a w 51 przypadkach 1 os. lm. W pozostałych nie sposób było ustalić formy osobowej podmiotu lirycznego. Świadczy to mocno o osobistym charakterze pieśni. Można także powiedzieć, że pod względem pragmatycznym, jest to przekaz językowych wzorców opowiadających historię o zbawieniu jednostki. Wszak są to gotowe „role” (wypowiedzi w 1 os. l.poj. charakteryzują pod względem rodzajowym, prócz poezji, także strukturę dramatyczną), nie pojmowane tu jako sztuczne „odgrywanie”, ale jako świadectwo, które niesie ze sobą kerygmat. Jezus jest zawarty w przekazywanym przez pokolenia Słowie, nie tylko w pisanym dużą literą Słowie Biblii, ale także w słowie ewangelizacji.

Pieśni charakteryzują się mnogością apostrof. Są one najczęściej przywołaniem lub apelem do Boga: „Świat bez Ciebie pełen grzechu –/ Chryste, Zbawco, Królu nasz” (ŚP 1981, nr 790), „Bądź Ty ze mną nieustannie” (ŚP 1981, nr 756), „Przyjdź Duchy Boży w potęgę swej” (ŚP 1981, nr 696). Jak zauważa A. Okopień-Sławińska, „apostrofy szczególnie często pojawiają się w tekstach niewątpliwie nastawionych na skuteczność perswazyjną, z pewnością zwróconą ku komuś innemu niż obiekty retorycznych przywołań”⁵. Autorka stawia następnie hipotezę dotyczącą istnienia tzw. drugiego odbiorcy, która, przeniesiona na grunt ewangelikalnej pieśni, ma wydzźwięk nieco redukcjonistyczny. Prócz Boga – głównego adresata pieśni – drugim adresatem, owym „drugim odbiorcą”, jest zbiorowość wiernych. Słuchająca i śpiewająca wspólnota ukazuje się, w perspektywie tej uwagi A. Okopień-Sławińskiej, jako odbiorca, który jest równocześnie i nadawcą.

Często apostrofy odnoszą się wprost do drugiego człowieka, tego słuchającego obok, brata ze zboru: „Na Pana skieruj swój wzrok wiary” (ŚP 1981, nr 222), „Pójdź i rzuć się do stóp Jego/ By uwolnił z więzów cię” (ŚP 1981, nr 163), „Dziateczki, dziateczki pośpieszajcie wraz” (ŚP 1981, nr 37), „Bracia do czynu wielkiego powstańmy” (ŚP 1981, nr 795). Znacznie rzadziej spotykamy inne wezwania, np. „Jeruzalemie, grodzie mój” (ŚP 1981, nr 725). Znaczna część wezwań dotyczy przemiany człowieka, jak w pieśni K. Hławiczki *O, Zbawicielu drogi*: „Już dość tego złego”, „o zmień, o zmień” (oba fragmenty – ŚP 1981, nr 84), a apostrofy do Boga są często prośbą, aby wszedł On w relację z jednostką („wspomóż”, „dodaj”, „ześlij”, „zstap”).

Wezwania zawarte w pieśniach są kierowane do słuchaczy, którzy już się nawrócili, by wytrwali (ŚP 1981, nr 287: „Jak często narzekałem,/ Gdy szatan serce stał,/ Dziś wolnym, gdy poznałem/ Twej wielkiej łaski dar”), jak i do tych potrzebujących nawrócenia, aby dokonali owego wyboru (*Duszo nie lękaj się*, ŚP 1981, nr 376). Dochodzi do ciekawego paradoksu. Wezwania do nawrócenia wysłuchują i śpiewają ci, którzy są już „po nawróceniu”. Pieśni ewangelizacyjne stały się wszak integralną częścią śpiewników. Ale można także przyjąć, że ewangelikalni chrześcijanie potrzebują nawrócenia permanentnego. Śpiew ma podwójną funkcję, zwraca się tak do „człowieka zewnętrznego”, żeby użyć tego starego chrześcijańskiego rozróżnienia, który stoi jeszcze przed decyzją wiary, jak i umacnia „człowieka wewnętrznego”, który jest na drodze chrześcijańskiego uświęcenia. Dodajmy, że oczekiwanie religijnego przebudzenia jest na

⁴ To typowy ewangelikalny śpiewnik pierwszej połowy XX wieku.

⁵ A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001, s. 81; szerzej o relacji nadawca – odbiorca – taż, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji w: Problemy teorii literatury*, seria 2, wyb. H. Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 29–43.

stałe wpisane w duchowość ewangelikalną i przejawia się m.in. właśnie w umieszczaniu licznych ewangelizacyjnych pieśni w śpiewnikach.

We wspomnianym na początku tej części śpiewniku *Ewangelia w Pieśni*, Bóg pojawia się: 1) jako opisywana rzeczywistość, do której odnosi się świat przedstawiony – wtedy występuje w formie 3 os. l.poj. (83 przypadki – „pieśni o Nim”), 2) kiedy podmiot liryczny zwraca się w formie apostrofy do Boga. Są to zwroty bezpośrednio stawiające Go w 2 os. l.poj., czyli używające formy gramatycznej „ty” (pojawiają się w 73 pieśniach). Zaznaczmy, że drugim po Bogu, pod względem statystycznym, odbiorcą modlitewnych wezwań pieśni jest człowiek, tak pojedyncza jednostka (32), jak i zbiorowość (wy). Kilka razy apostrofy dotyczyły duszy czy serca, ale są to synekdochy człowieka, symbole jego duchowego centrum.

W teorii aktów komunikacji – także komunikacji literackiej – zwykle wyodrębnia się trzy role osobowe: nadawcy, czyli tego, kto mówi, odbiorcy, czyli tego, do kogo się mówi, oraz bohatera, czyli tego, o kim się mówi⁶. W analizowanych pieśniach znajdujemy właściwie dwóch bohaterów. Jednym jest Bóg, a drugim jednostka lub zbiorowość. Ta, dość oczywista dla tekstów o charakterze kultowym sytuacja, w jednym przypadku warta jest uważniejszego oglądu. Dotyczy to stosunkowo licznej grupy pieśni, w których podmiot liryczny (obojętnie czy zbiorowy, czy pojedynczy, ale wchodzący w rolę człowieka, nie Boga), zwraca się do teje zbiorowości lub do jednostki. Dochodzi wówczas do nałożenia się w akcie komunikacyjnym roli odbiorcy, nadawcy i bohatera. Wszak wierni zwracają się do siebie samych, mówiąc o sobie. Apostrofy wzywające do nawrócenia formułują w śpiewie wszyscy, słuchają ich wszyscy i to, o czym śpiewają, dotyczy wszystkich. Przenosząc to spostrzeżenie na grunt refleksji o funkcjach języka, można powiedzieć, że jest to sytuacja, jak opisuje ją A. Okopień-Sławińska⁷, charakterystyczna pod względem formalnym dla monologu wewnętrznego.

Przywołując ponownie *Ewangelię w Pieśni* i dokonując niewielkiego przeglądu pod kątem form osobowych podmiotu lirycznego, zauważamy, że użycie 1 os. l.poj. jest częstsze niż 1 os. lm. (o ok. 25%). Najczęstsza jest taka sytuacja, w której „ja” (40% wystąpień) lub „my” (20%) zwraca się do Boga lub o Nim mówi – to 60% tekstów (zazwyczaj zwroty te kierowane są do Jezusa). Rzadziej pojawiają się apostrofy do „wiernego” – 20% lub w lm. do „braci” – 10%.

Teoria literatury zauważa, że jedną z charakterystycznych cech utworów literackich jest fakt, iż moment powstania dzieła jest oddalony od momentu jego odczytania, odbioru⁸. W sytuacji, w jakiej istnieją czy funkcjonują ewangelikalne pieśni, można uczynić przy okazji tego spostrzeżenia istotne uzupełnienie. Moment powstania pieśni jest oczywiście także oddalony od odczytania (tu raczej powiedzielibyśmy – odśpiewania). Ale kiedy przyglądnijemy się śpiewowi – jako drugiemu momentowi nadawania tych utworów, to widzimy, że są one w oczywisty sposób, podobnie jak muzyka, dziełami sztuki. Pieśni istnieją wszak w pełny sposób tylko podczas każdorazowego odśpiewania przez zgromadzoną w zborze wspólnotę. Jest to sytuacja komunikacyjna, którą należy uważniej rozważyć. To popularność danej pieśni jest czynnikiem, który decydował o zamieszczeniu, bądź nie, danej pieśni w kolejnych edycjach. Była to mia-

⁶ Tamże, s. 100–101.

⁷ Tamże, s. 101.

⁸ Tamże, s. 125.

ra żywotności utworu, jego „prawdziwości”. Dla zewnętrznego interpretatora jest to świadectwo adekwatności języka, środków wyrazu w religijnym opisie.

Moment nadawania jest rozbity na dwa punkty czasowe. Pierwszy, który jest stworzeniem dzieła, napisaniem pieśni przez konkretnego autora, oraz drugi – jego zbiorowe wykonanie. W pieśniach pierwszy akt nadawczy jest często zdeterminowany drugim, autorzy piszą bowiem z myślą o wykonaniu dzieła, mają świadomość całej sytuacji, w jakiej będzie dany utwór wykonywany. Kształt formalny i treść są podporządkowane okolicznościom wykonywania – nadawania utworu. Ekspresja indywidualnej religijności autora współgra tu ściśle z istotnym elementem jego wiary, którym jest ewangelizacja. Akt kreacji artystycznej został wprzęgnięty w służbę wiary i podporządkowany skuteczności ewangelizacyjnej. Towarzyszy temu dążenie twórców do pełniejszego wyrażania podstawowych prawd przesłania chrześcijańskiego lub wyrażenia adekwatnego do wrażliwości epoki. W pieśniach ewangelikalnych dochodzi do absolutnej koncentracji na wydarzeniu soteriologicznym – śmierci Chrystusa i konsekwencjach tej ofiary dla człowieka. Znajduje to odzwierciedlenie niemal we wszystkich częściach kancjonałów.

Bibl. Jag.

Wracając do sytuacji komunikacyjnej, należy także zaznaczyć, że ów drugi moment nadawczy – śpiew – jest tożsamy z jego odbiorem wspólnotowym. Pieśń, podobnie do muzyki, nie istnieje tylko w zapisie nutowym (choć śpiewniki są wydawane niejednokrotnie w wersji nutowej), ale także w chwili wykonania. Łatwiej można wyobrazić sobie istnienie muzyki bez zapisu niż odwrotnie. W „tworzeniu”, nadawaniu pieśni, uczestniczą wszyscy członkowie kongregacji i ich odbiór jest także zbiorowy. Uwagi te staną się szczególnie aktualne, kiedy przyjdzie nam w dalszej części niniejszego studium omawiać szczególną sytuację temporalną, jaką spostrzegamy w tych tekstach.

Podsumowując część dotyczącą relacji nadawczo-odbiorczych, należy stwierdzić, że najczęstszym odbiorcą pieśni jest Bóg, a utwory te mają zwykle formę modlitwy. Bóg jest najbardziej widocznym adresatem pieśni, przede wszystkim kiedy rozpatrujemy je jako spisane teksty. Kiedy jednak poszerzymy interpretację o element pragmatyki, a więc uwzględnimy całą sytuację „wykonania” – zaistnienia pieśni, to można powiedzieć, że „naprawdę” (w świadomym założeniu, iż omijamy pytanie o istnienie czy nieistnienie Boga) odbiorcą są zgromadzeni na modlitwie wierni. Wówczas wezwania odczytane w tym kontekście ujawniają trzeciego odbiorcę, wiernego, który się waha, którego należy umocnić, pokrzepić, ukazać mu siłę i moc wiary. Jest to ktoś przeżywający chwilę słabości lub, przede wszystkim, człowiek nienawrócony, na którego kieruje się znaczna część uwagi podmiotu lirycznego.

Przyjmuje się, że do właściwego rozumienia poezji niezbędna jest wspólnota świata pojęciowego nadawcy i odbiorcy. W sytuacji autora tekstu i członków zborów – jest to wspólnota oczywista. We wspólnym śpiewie w zborze powinno być podobnie. Członkami wspólnot ewangelikalnych mogą być w zasadzie dorośli ochrzczeni, a pietystyczne „godziny biblijne” gromadzą osoby nawrócone, tak więc do nich adresowana jest większość pieśni (to wspomniany drugi odbiorca). Kiedy jednak analizujemy sytuację ewangelizacyjną, równorzędną wobec pierwszej, okazuje się, że dochodzi wówczas do spotkania osoby z „wewnątrz” kręgu ewangelikalnej wiary i języka i osób z „zewnątrz”. To właśnie ów trzeci adresat. W tym ujęciu ewangelizacja jawi się jako przekazywanie ewangelikalnego języka opisu świata wiary.

Wertykalne relacje przestrzenne

W świecie przedstawionym pieśni ewangelikalnej odnajdujemy dość skąpe wskazówki dotyczące relacji przestrzennych. Poezja ta kreuje świat, który jest zwierciadłem ludzkiego wnętrza, pokazuje człowieka w modlitewnej relacji wobec Boga. Istniejące określenia odnośnie do lokalizacji świata przedstawionego sugerują, że dominuje właściwa dla religijnych tekstów orientacja wertykalna przestrzeni. W uproszczeniu można ją przedstawić jako schematyczny podział na: „górze – tam”, która jest domeną Boga, *sacrum*, ojczyzną rajską, z której podmiot liryczny (lub bohater) został wygnany i do której pielgrzymuje, oraz „dół – tutaj”, jako sfera życia doczesnego, grzesznego, przemijającego. Ruch poziomy dokonujący się wzdłuż osi horyzontalnej w dole jest: albo 1) ruchem świeckim, ma wówczas charakter wyraźnie związany z przemijającym czasem, albo 2) symbolizuje aktywność ewangelizacyjną i oznacza zwrot do braci czy do drugiego człowieka w celu pozyskania dla zbawienia lub przyniesienia ulgi w cierpieniu. Pionowy ruch ma charakter sakralny i także występuje w dwu kierunkach. Zwrot ku górze, ku Bogu, ma sens wielbiący, proszący, modlitewny, natomiast zwrot ku dołowi ma charakter epifanijny, soteriologiczny, uświęcający.

Na linii wertykalnej znajduje się najważniejszy punkt przestrzeni – krzyż Chrystusa, co jest zgodne z absolutnym chrystocentryzmem doktryny ewangelikalnej:

Ojczy, prowadź mię do chwały wżwyż!
(...) Prowadź swoje dziecię w górę,
Niech drabiną w niebo będzie krzyż!
(HS 1949, nr 138, *Ojczy, błagam*)

Wiedz mię tu przez cierpień krzyż
Do swej wspaniałości wżwyż!
(ŚP 1981, nr 278, *O, jak błogo jest*)

O, spójrz na Golgotę, tam wżwyż
(ŚP 1981, nr 712, *O, pójdź na Golgotę*)

Zwróć oblicze swoje Doń,
Do Jezusa, tam ku górze
(ŚP 1981, nr 133, *Ducha Cię dotknęło tchnienie*)

Ja na skrzydłach mocnej wiary
W wieczne wzbiję się obszary
(ŚP 1981 nr 404, *O, przecudnie piękny świecie*)

Prowadzimy tu życie tułacze,
Hen tam w górze pozostał nasz kraj
(ŚP 1981, nr 818, *Prowadzimy tu życie*)

W wędrówce ku górze pojawiają się, prócz krzyża, także jego synonimy: „Tam wędruj, mój pielgrzymie, (...) / Wszak droga przez Golgotę, do nieba wiedzie bram” (ŚP 1981, nr 118, *Przez różnych ziem krainy*) czy, jak w wezwaniu z pieśni J. Prochanowa *O, pójdź na Golgotę* (ŚP 1981, nr 712; 51). Znajdujemy także i inne alegorie zbawienia, jak np. Syjon (ŚP 1981, nr 731).

Opisywane wcześniej uprzedmiotowienie terminów religijnych i ogólnych polega m.in. na mówieniu o nich w sposób, który sugeruje, że podmiot liryczny wchodzi z nimi w relacje przestrzenne. W pieśni Fanny Jane Crosby (1820–1915) *W objęciu Jezusowym*, znajdujemy porównanie Jezusa do skały, na której podmiot liryczny może się wesprzeć (ŚP 1981, nr 423), podobnie w bardzo charakterystycznej pieśni J. Głajcara:

W Twojej łasce, Panie, chodzić śmiem na ziemi,
Pod Twoją łaską dzień po dniu tu żyć;
Ty mię prowadzisz w niej drogami Swymi,
Po nich mię uczysz chodzić, wiernym być.
(ŚP 1981, nr 120, *W Twojej łasce*)

Chodzi się „w” łasce, żyje się „pod” nią, Bóg prowadzi człowieka „w niej”. Zabieg ten stosowany na znaczną skalę w pieśniach i języku ewangelizacyjnym ma zapewne ścisły związek z faktem, że wartości religijne i sfera *sacrum* są rzeczywistością podstawową dla chrześcijan ewangelikalnych. Mamy do czynienia z codziennym i stałym kontaktem z Bogiem, odzwierciedlonym w stosowanej metaforze. Duchowość ta bliska jest pocucia „bycia w ręku Boga”, ogarnięcia przez *sacrum*, wypełnienia. Staje się tym samym pokrewna obrazowaniu mistycznemu. Cytowana powyżej łaska Boga, otacza, przykrywa, prowadzi. Zaznaczmy, że słownictwo to jest w całej literaturze chrześcijańskiej silnie zleksykalizowane. Można powiedzieć, dokonując analizy metaforologicznej w duchu G. Lakoffa i M. Johnsona, że „łaska to chmura” lub „łaska to woda (deszcz, strumień)”. Zachowany jest w pełni biblijny styl obrazowania, ale podkreślono epifanijny charakter symboliki i oddano wspomniane wyżej uczucie ogarnięcia przez *sacrum*.

Istnieje jeszcze jeden rodzaj relacji przestrzennych, na który warto zwrócić uwagę. Chodzi o duchowe wnętrze podmiotu lirycznego, symbolizowane przez serce, duszę czy głębię (głębinę). Topos serca pojawia się częściej nawet od motywu krwi⁹. Kiedy autorzy pieśni piszą o sercu, najczęściej mają na myśli określenie przestrzeni wewnętrznej względem podmiotu lirycznego, symbolizującej centrum duchowe człowieka, jego podmiotowość. To sfera człowieka wewnętrznego, tam decydują się i dzieją rzeczy dla podmiotu najważniejsze:

O wpuść w głębinę duszy, wpuść.
Promienie jasne Bożych słów
(ChP 1947, nr 332; ŚP 1981, nr 160, *O, wpuść w głębinę*).

Gdy wejdzie do serca niebiański Król,
O, wpuść, o wpuść! On duszy twej zgoi srogi ból.
(ŚP 1981, nr 706, *Do drzwi twego serca*)

Grzeszniku, o, zajrzyj w swe serce,
Jak smutne, przewrotne i złe. (...)
O, usłysz łagodne wołanie
W twej duszy to Bóg mówi ci,
Odpowiedz na Boże wezwanie.
O, przyjm Go w twe serce i żyj.
(ChP 1948, nr 129, *Grzeszniku, o, zajrzyj w swe serce*)

⁹ Motyw serca miał być tematem jednego z rozdziałów pracy, jednak znajdzie swoje omówienie w osobnej publikacji. Jest on jedną z kluczowych alegorii – występuje w ok. 50–60% pieśni.

O, Duchu święty, do nas przyjdź
I do naszego serca wnijdź
I obierz sobie w nim mieszkanie!

(ChP 1948, nr 281, *O, Duchu święty, do nas przyjdź*)

Uprzedmiotowane i osadzone „przestrzennie” przemiany duchowe dokonują się w duchowym wnętrzu, którego podstawową alegorią jest serce, jak np. w pieśni ks. P. Sikory „Wspaniały Zbawca w serca wniósł/ Pokoju rajską błoń./ Już nam jaśniej sponad chmur/ Promienny blask syjońskich gór (ŚP 1981, nr 512, *Choć burza huczy*, ks. P. Sikora). Można rozważyć, czy jeśli uznamy serce za metonimię człowieka (jest alegorią jego duchowego wnętrza), to czy nie jest to myślenie i obrazowanie adekwatne do tego, które metonimię imienia i krwi Jezusa uczyniło dominującymi figurami chrystologicznymi? W tym wypadku ewangelikalni autorzy i tłumacze zastosowali ów środek stylistyczny nie tyle do oddania treści i sensu prawdy o zbawieniu, ale raczej do opisu jej ludzkiego odbioru. W świecie przedstawieniowym pieśni kontakt między *sacrum* a człowiekiem jest często opisywany jako kontakt przez metonimię: „wyczyść z serca wszystko złe/ Mocą Twojej drogiej krwi” (ŚP 1981, nr 284, *O, strzeż mnie, Panie* czy: „dla serc zboliałych najlepszy w niej lek;/ Oczyszczenie jest w świętej krwi” (HS 1958, nr 109; ŚP 1981, nr 285, *Pragniesz-li przekleństw*). Inne, częste metonimiczne relacje, to – wątek oczyszczenia serca we krwi (ChP 1948, nr 294) czy serca doświadczanego przez metaforę akwaticzną – metaforę łaski – „święte źródło łaski wylewane w serce” (ChP 1948, nr 141, *Jak błogie wieczne szczęście*).

Podmiot liryczny przyjmujący najczęściej rolę chrześcijanina jest chroniony, jak wykazywaliśmy, przez imię Boga, a oczyszcza go Jego krew. W podobny sposób serce Jezusa może „ukrywać”, być schronieniem. Przywołajmy dwie popularne pieśni:

Panie, bliżej, bliżej, bliżej ciągnij mię,
na krzyż, w głębię śmierci Twojej Panie,
bliżej, bliżej, bliżej ciągnij mię,
bym ja w Twoim sercu żył

(ŚP 1935, nr 183; ChP 1948, nr 167, *Jestem, Panie, Twój*)

Czy chodzę tu na ziemi,
Czy w chwale Twojej tam,
Spoczywam w sercu Twoim
Na wieki Ciebie mam

(ChP 1948, nr 266; ŚP 1981, nr 273, *Oblicza Twego pragnąc*)

Być w sercu Boga to wyobrażenie największego stopnia uświęcenia. To zbawienie ostateczne, przedstawione językiem tradycji mistycznej. Pewność wiary znajduje swoją ilustrację w symbolicznym obrazie świętego miejsca świętych, bo za takie można uznać figurę serca Boga. Choć zgodnie z protestancką wizją soteriologiczną, zbawcza inicjatywa należy do Boga, to pieśni stale apelują o aktywność człowieka, jak np. w utworze nawołującym o otwarcie serca: „Gdy wejdzie do serca niebiański Król./ O wpuść, o wpuść” (ŚP 1981, nr 706).

Interesujące, że wertykalna linia między Bogiem a człowiekiem kończy się najczęściej na podmiocie lirycznym. Prócz głębi serca – symbolizującej duchowe wnętrze człowieka, nie ma nic poniżej. Piekło i siły demoniczne nie są osadzone przestrzennie. Mamy tylko poziom horyzontalny jako obrazowe przedstawienie pokonywanego czasu życia doczesnego i górę – w kierunku wertykalnym – prawdziwy cel, ku któremu się

zmierza. Zło pojawia się sporadycznie w tzw. pieśniach groźby (zob. podrozdział dotyczący trybu warunkowego). W ewangelikalnej pieśni piekło i zło doświadczane są już tu, na ziemi, w życiu doczesnym. Wszak sam świat doczesny jest domeną działań Szatana. Sam M. Luter w hymnie reformacji, *Warownym grodem*, nazwał go „Księciem ziemi tej” (ŚP 1981, nr 536)¹⁰. To dlatego nabożeństwo ewangelikalne odwraca uwagę wiernego od doczesnej, „płaskiej” rzeczywistości zła, przemijania i kieruje ją w górę.

Spójrzcie wzwyż, spójrzcie wzwyż!
Wnieście głowy wasze wzwyż – On idzie już!
Spójrzcie wzwyż, spójrzcie wzwyż!
Już odkupienie zbliża się!

(ŚP 1981, nr 555, *Raduj, ciesz się małe, wierne stadko*)

Należy zaznaczyć, że w zakresie tego obrazowania ewangelikalizm jest zgodny z całą chrześcijańską tradycją hymniczną. Różni się od niej tym, że przestrzenne niebo nakłada się, pod względem znaczenia, na czasowo określone odkupienie. Z jednej strony, jest to zbawcza ofiara Chrystusa, z drugiej, moment „przyjęcia” jej przez wiernego, czyli nawrócenia. To punkty czasowe, o których mówi się jako o przestrzennych, np. w zakończeniu cytowanej powyżej pieśni, „spójrzcie wzwyż/ już odkupienie zbliża się”.

W analizowanych pieśniach na owej linii wertykalnej między górą a dołem możliwe są dwa kierunki ruchu. Ruch od dołu ilustruje modlitewną aktywność podmiotu lirycznego, ruch z góry ma charakter epifanijny, jest ruchem łaski, zbawienia. Celem całej wędrówki jest zbawienie – jak w pieśni *Na Twój święty Kościół cały*, gdzie w zakończeniu mamy prośbę do Boga o dary duchowe dla wiernych – „byśmy (...) łaską Twą wzmocnieni/ Z Tobą, Panie, połączeni,/ Doszli do zbawienia” (ŚP 1981, nr 73). Ruch ku górze wydaje się ściślej związany z podmiotem wyraźnie nakreślonym w 1. os., jak np. w pieśni Sary Flower Adams (1805–1848) *Ku Tobie, Boże*:

Ku Tobie, Boże mój,
Ku Tobie wzwyż!
Przez ciężki życia znój,
Przez trud i krzyż.
Choć mi wśród życia dróg
Zagładą grozi wróg...

(ŚP 1981, nr 448, *Ku Tobie, Boże*)

Ruch człowieka, ruch podmiotu lirycznego jest zwykle wędrówką pielgrzyma. Najczęściej przewodnikiem (i celem zarazem) w tej pielgrzymce jest sam Bóg. Na motyw pielgrzymki nakłada się biblijny obraz Jezusa, pasterza wiodącego swe stada (ŚP 1981, nr 415).

Ruch epifanijny ku dołowi wiąże się najczęściej z metaforą akwaticzną (łaska i krew spływają z góry) i solarną (świętość to światło, promienie, ciepło). Jak wzmiankowaliśmy, cechy przestrzeni opisywanej w pieśniach noszą znamiona przestrzeni mistycznej, gdyż, jak zauważają badacze tego zagadnienia, doświadczenie mistyczne „dokonuje się inaczej niż doświadczenie zmysłowe, choć i tutaj sięga się często do pojęcia doświadczenia, chcąc w ten sposób przybliżyć innym ten rodzaj przeżywania. Mówi się wówczas o szczególnym duchowym doświadczeniu, a więc nie dokonującym

¹⁰ Zwrot ów powtarzają i inni, np. ks. P. Sikora w *Już liście zdobią drzewa* (ŚP 1981, nr 543).

się poprzez zmysły zewnętrzne, lecz wewnętrzne”¹¹. Opis ludzkiego wnętrza dokonuje się jednak w kategoriach przestrzennych, uprzedmiotowionych. Uwagi te korespondują z poczynionymi na wstępie spostrzeżeniami odnośnie do uwewnętrznienia świata przedstawionego tych pieśni.

Podsumowując tę część rozważań, można przywołać studium K.D. Szatrawskiego, który, analizując ewangelicki śpiewnik mazurski, także wyróżnił porządek wertykalny i horyzontalny¹². Pierwszy, związany z metafizycznymi problemami, nosi wyraźnie sakralny charakter, drugi odnosi się do kręgu domowego, natury i doczesności. Autor stawia tezę, że o ile w katolicyzmie punktem centralnym przestrzeni sakralnej była świątynia, to w protestantyzmie punktem tym stała się osoba¹³. Porównując te ustalenia z analizowanym repertuarem pieśniowym, można powiedzieć, że w śpiewnikach ewangelikalnych zdecydowanie dominuje orientacja wertykalna, a krąg spraw, które nie odnoszą się do zbawienia, właściwie zanika, choć nie zanika orientacja horyzontalna, związana z pielgrzymowaniem, z pokonywaniem czasu, jest ona obrazem trwania i życia, zmagania z przeciwnościami o duchowym charakterze lub staje się miejscem ewangelizacyjnego zwrotu ku bliźnim.

Relacje temporalne

Choć poetyka uczy, że w poezji nie ma czasowości, i że dzieje się ona, podobnie jak mit, zawsze, to w analizowanych pieśniach można jednak zaobserwować niezwykle interesujące zależności czasowe, pozwalające formułować wnioski odnośnie do samej duchowości ewangelikalnej i związku między zasadami wiary a formami gramatycznymi, w jakich wyrażają się treści religijne.

„Mocny czas teraźniejszy”

Charakterystyczną cechą omawianych pieśni jest skupienie się na czasie teraźniejszym i świadome akcentowanie teraźniejszości, poprzez dodawanie, szczególnie w zakończeniach utworów, dodatkowych z punktu widzenia ekonomii języka słów akcentujących i podkreślających „aktualność” tego, o czym się śpiewa. Zaznaczmy, że nie chodzi tutaj o zwykłe zjawisko wyrażania przyszłości czy przeszłości poprzez gramatyczną formę czasu teraźniejszego, co i tak pojawia się w pieśniach bardzo często, ale o używanie takich zwrotów, jak: „śpiewamy dziś”, „wzywamy dziś”, „teraz prosimy”, „dziś jest ten dzień”, „już wolnym”, „idę już” (EwP, nr 68) czy „kocha mnie teraz” (EwP, nr 67). Zakończenie pieśni *O, wpuść w głębinę duszy*, brzmi:

¹¹ B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emmanuel Swedenborg)*, Wrocław 1985, s. 4.

¹² K.D. Szatrawski, *Przestrzeń sakralna...*, dz.cyt.

¹³ Tamże, s. 103.

Ostatni raz Pan woła: Chodź!
 Ten wdzięczny głos w swe serce złów!
 O zbudź się dzisiaj ze snu, zbudź.
 Pójdź jeszcze dziś, a będziesz zdrow.
 (HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332)

Podobne zaznaczanie aktualności pojawia się w bardzo wielu, nie tylko ewangelizacyjnych, pieśniach. Ów „wzmocniony czas terażniejszy” – takie określenie można zaproponować na potrzeby niniejszej analizy, ma dość złożoną genezę. Z jednej strony, jego zapleczem jest niejako naturalna temporalizacja deiktyczna (egocentryczna)¹⁴, czyli ujmowanie świata oczami mówiącego. To „teraz” śpiewamy, a użycie tego i podobnych określeń czasowych daje temu wyraz. Ale wzmocnienia te w oczywisty sposób wiążą się z podkreślaniem niepowtarzalności bieżącej chwili, a pośrednio także i z tym, że kreowany przez pieśni podmiot liryczny apeluje o nawrócenie do wirtualnego słuchacza. Wzmocnienia te przypominają bowiem, że „teraz jeszcze” jest czas na nawrócenie, i że „jeszcze” nie jest za późno. Niosą więc lekki odcień groźby, zachęty kierowanej do niepewnych i wahających się:

Dziś Twe serce na rozdrożu stoi:
 W dali otchłań albo szczęścia błoń.
 Niechże krzyża obrać się nie boi –
 Wkrótce Pan uwieńczy Twoją skroń
 (ŚP 1981, nr 719, *Spójrz, o duszo*)

Trudno założyć istnienie świadomego wzoru dla owego wzmacniania terażniejszości stosowanego przez autorów pieśni religijnych¹⁵. Wydaje się, że determinuje ową aktualność raczej sytuacja nadawczo-odbiorcza, z jaką mamy do czynienia podczas śpiewu. Interpretując zaistniałą sytuację jako wydarzenie nie tyle literackie, ale komunikacyjne, można powiedzieć, że mamy do czynienia z okolicznością, w której wirtualny nadawca wzywa odbiorcę do nawrócenia. Pieśni opowiadają o zbawieniu i apelują o „przyjęcie zbawienia”. Podkreślenie terażniejszości zaznacza niepowtarzalną szansę na nawrócenie, jaką ma każdy z uczestników podczas czytania i rozważania Pisma, wspólnej modlitwy, spotkania. Sytuacja ta ma wymiar eklezjalny, owo „teraz” jest bowiem uobecnieniem czasu zbawienia, który staje się jakby „w zasięgu ręki” właśnie w trakcie wspólnego nabożeństwa, wspólnego spotkania. Czas zbawienia „dzieje się” oraz uobecnienia podczas wspólnotowego głoszenia Słowa Bożego, a wzmocnienie czasu terażniejszego może być interpretowane jako jeden z tych zabiegów językowych, które mają na celu podkreślenie owego uaktualnienia. W pieśni Amelii Matildy Hull (1825–1882), w przekładzie ks. P. Sikory, Jezus poprzez swoją ofiarę daje wiernym dar zbawienia, a podmiot liryczny zwraca się z apelem:

Weź dar ten Jezusa i raduj się zeń,
 Żywota podaje ci dział;

¹⁴ R. Grzegorzczkova, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 2002, s. 143.

¹⁵ Z całą pewnością można także stwierdzić, że dodawanie tych wtrętów czasowych pełni też funkcję wypełniania wersów sylabami niezbędnymi do zgodności przekładu z linią melodyczną. Jednak skala zjawiska oraz fakt, iż właśnie czasowe określniki pełnią ową funkcję „wypełniaczy”, wydają się nieobojętne dla naszych rozważań. Ponadto w przebudzeniowych pieśniach anglo- i niemieckojęzycznych możemy odnotować podobne zjawisko.

Dziś przyjmij go z wiarą, na własność swą zmień,
A będziesz na wieki Go miał.

(ŚKCh 1947, nr 73; HS 1949, nr 94; PNW 1970, nr 343, *Kto spojrzysz na Pana*¹⁶)

Zadaniem religijnego nabożeństwa jest zniesienie czasu, bo wspólna modlitwa łagodzi lęk przed śmiercią i przemijaniem. W ewangelikalnej pieśni jedną z charakterystycznych cech jest silne podkreślenie teraźniejszości. „Teraz” modlitewnego spotkania scala przeszłość i przyszłość w jeden punkt czasowy, a opisywane zjawisko jest językowym i zarazem teologicznym działaniem na rzecz zniesienia czasu. Stara reformacyjna zasada *fides ex auditio* pojawia się tutaj w nowej postaci. To teraźniejsze słuchanie Słowa Bożego ma budzić łaskę wiary. Jak wspomniano, mamy świadomość, że forma czasu teraźniejszego w języku polskim oddaje nie tylko czynności dziejące się w teraźniejszości, ale jest stosowana także na oznaczenie pozaczasowości.

Niekiedy czas wykonania, czas zbiorowego śpiewu wspólnoty staje się (miejscami bardzo wyraźnie) tożsamy z czasem „dziania się pieśni”. Chodzi tu o takie utwory, w których znaczenie słów organizuje czasownik „śpiewać” w czasie teraźniejszym (por. ChP 1948, nr 139). Rzeczywisty czas śpiewu w zborze jest jednocześnie autotematycznym motywem pieśni, jest organizującą utwór osią czasową.

Jezusie, ja śpiewam Ci pieśń chwały w głos,
Żeś w duszę znękaną mi
Wesele wniósł.
Kajdany już w sercu mym
Ręka Twa rwie;
Zbawienie mam w słowie tym:
»Spełniło się«

(ŚP 1935, nr 220; HS 1949, nr 235; ChP 1948, nr 143, *Jak błogo być zbawionym*)

W przytaczanym fragmencie przeszłość i przyszłość płynnie się przenikają. Aspekt dokonany w drugiej linijce, ustępuje teraźniejszości w 3. i 4. wersie. Zbawienie mamy (teraz) dzięki temu, że coś się stało kiedyś („spełniło się”). W wielu utworach samo medytowanie teraźniejszej sytuacji „zbawienia – nawrócenia”, staje się głównym tematem pieśni, jak np. w utworze *Pójdź do Zbawcy*, który składa się z powtarzalnych i zmieniających się w każdej zwrotce formuł, a w ostatnich dwu mamy:

On cię przyjmie, On cię przyjmie,
On cię przyjmie – już czas!
Już czas, On cię przyjmie,
On cię przyjmie już czas.
On cię zbawi, On cię zbawi,
On cię zbawi, – już czas!
Już czas On cię zbawi
On Cię zbawi już czas!

(ŚP 1981, nr 717)

Zwroty „On cię zbawi”, „już czas” są apelem o nawrócenie, poddaniem wskazówki wahającym się osobom, że „teraz” jest odpowiedni moment. Przypomnijmy też, że wiele ewangelikalnych pieśni uświadamia, iż stoimy w obliczu rychłej paruzji Jezusa i końca dziejów. Stawia tym samym wiernych w obliczu czasu eschatologicznego.

¹⁶ *Harfa Syjońska* z 1958 roku podaje, że autorem jest T. Kübler.

Ostateczność ta dotyczy niekiedy momentu śmierci jednostki. Zbiorowy podmiot liryczny, z którym identyfikują się wierni (lub powinni się identyfikować) poprzez użycie czasu teraźniejszego, antycypuje także czas paruzji i przyszłe „stanięcie” twarzą w twarz przed Chrystusem.

Sekwencja czasów

W analizowanych pieśniach dość często zauważamy istnienie ścisłej sekwencji czasów. W ogólnym zarysie schemat tej sekwencji można przedstawić następująco. Pieśń zaczyna się od czasu przeszłego, w którym zwykle opisywany bywa stan grzechu i upadku. Jest to przeszłość przed nawróceniem, a więc jest waloryzowana zdecydowanie pejoratywnie. Czas teraźniejszy to, jak zaznaczono, czas śpiewu, nawrócenia, apelu, trwania nabożeństwa, czas niejako podstawowy dla tych pieśni. Wreszcie w zakończeniach, w ostatnich strofach pojawia się czas przyszły. To czas paruzji i spełnienia soteriologicznej zapowiedzi, jaką głosi chrześcijaństwo i która tkwi w świadomości wiernych, a w naszym wypadku, wszystkich tych, którzy „przyjęli zbawienie” i czekają na ostateczne następstwa tego aktu. To czas proroczej wizji, poświadczający pewność chrześcijańskiej nadziei. Przegląd kilku przykładów rozpoczniemy od pieśni F.J. Crosby pt. *W objęciu Jezusowym*, w której w ostatniej strofie czytamy (numercja wersów – Z.P.):

1. Jezu, ucieczko moja,
2. Jezu, tyś za mnie zmarł
3. Jużem się na tej skale,
4. O, już bezpiecznie wsparł.
5. – Tu cicho czekać będę,
6. Aż minie nocy cień,
7. Aż na słonecznym brzegu
8. Jasny mię wzbudzi dzień

(HS 1949, nr 265; ŚP 1981, nr 423; PNW 1970, nr 240 w nieco innym przekładzie ks. P. Sikory, ale z zachowaniem sekwencji czasów)

Pierwsze dwa wersy (1–2) to czas Golgoty, oddany przez formę czasu przeszłego, akt zbawienia przez Chrystusa, dwa następne wersy (3–4) to czas śpiewu, wyrażony przez czas teraźniejszy podkreślony przez powtórzenie „już”. Jest on czasem wypowiedzi i nabożeństwa. To czas bezpieczeństwa ufundowanego w wierze, w darze łaski, tak jak głosi to doktryna protestantyzmu. Wreszcie dwa następne wersy (5–6) to czas życia, które pozostało do śmierci, a ostatnie dwa wersy (7–8), to czas po śmierci, czas zbawienia eschatologicznego, raj, oddany przez czasownik w formie czasu przyszłego. Podobna sekwencja na tyle często pojawia się w analizowanych pieśniach, że można ją niemal uznać za podstawową zasadę konstrukcyjną tych utworów.

Inny przykład pochodzi z pieśni *Bóg jest miłością*, która zaczyna się od opisu kondycji grzesznika – „związany byłem pętami grzechu”. W następnych wersach mamy: „leżałem w śmierci, zapłacił win”, „lecz Bóg nam zesłał Wiernego Zbawcę, Jezusa zesłał, wyzwolił mnie”. Przedostatnia strofa jest już w czasie teraźniejszym: „Radością darzysz/ Zemdloną duszę,/ I w serce moje/ Ty pokój ślesz”, po czym w ostatniej zasto-

sowano czas przyszły: „Wielbić Cię będę,/ Miłości wieczna,/ Wysławiać Ciebie/ Po wszystkim czas” (EwP, nr 79).

W pieśni K. Royówny *Królu niebios, któż imienia Twego zgłębi treść*, w dwu ostatnich zwrotkach czytamy:

Królu chwały, (...)
Jednak hańbę wycierpiałeś,
Zszedłeś w śmierci noc. (...)
O, nasz Królu wywyższony,
Przyjm wdzięczności ślub!
Wszyscy serca przynosimy
Do Twych świętych stóp. (...)
Potem w niebie z Tobą władać
Pośród wiecznych chwał!
(ŚP 1981, nr 16)

W dwu pierwszy cytowanych wersach mamy czas przeszły, czas Golgoty, następnie czas nabożeństwa, a na koniec pojawia się czas przyszłej „chwały w niebie”.

Zaznaczyć należy, że w zbiorze śpiewają jego członkowie, a więc zgodnie z praktyką ewangelikalizmu – nawróceni chrześcijanie, dla których istnieje w tych pieśniach tylko teraźniejszość – teraźniejszość śpiewu i przyszłość zbawienia. Wierzą, że Jezus swoją śmiercią w przeszłości wykupił ich od grzechu i to zbawienie przyjęte wiarą (teraz) otwiera zbawienie także w czasie przyszłym, ponieważ przyniesie jej niebo. Dobrym przykładem omawianego zjawiska jest pieśń Williama Huntera (1811–1877), *Najlepszy lekarz zbliża się*. Pieśń rozpoczyna się od przywołania wizji nadchodzącego Jezusa – lekarza. W refrenie mamy: „cudna pieśń (...) sphywa w dół”, „spłacony grzechów naszych dług”, bo „na krzyżu zmarłeś za mnie Ty”. W kolejnych zwrotkach wkracza czas teraźniejszy: „Już koniec grzechu, smutku, mąk (...) / zbawienie biorę z Twoich rąk”, by w ostatnim dwuwiersie otworzyć się w przyszłość – „Będziemy wiecznie patrzeć Weń,/ a niebem będzie Jezus” (ŚP 1981, nr 110).

Z metodystycznego śpiewnika PNW pochodzi pieśń S. Byczkowskiego *My wąską ścieżyną*, w której dwie pierwsze zwrotki przedstawiają wizję wąskiej ścieżki „wśród burz”, jaką kroczą „w niebiański kraj” pielgrzymi. Wróg „zaciemnia im szlak”, ale mimo to śpiewają, iż wierzą, że „przyjdzie poranku godzina”. Ostatnie dwie strofy brzmią tak:

A w górze słońeczko radośnie zaświeci,
tej nocy ponurej rozwieje się mgła;
I hymny wolności popłyną wesoło,
gdy zgina kajdany nieprawdy i zła.

I wtedy nasz wróg zawstydzony zostanie,
Bo Pańskiej zapłaty nadejdzie już dzień;
Tam Bóg wynagrodzi za smutek i zale,
tam zła i nieprawdy nie skryje się cień.
(PNW 1970, nr 276)

W tej pieśni część związana z czasem przyszłym została rozbudowana i właściwie stała się głównym tematem pieśni. To wizja przyszłości niezawodnej, wróg bowiem „zostanie zawstydzony”, zapłata „nadejdzie”, a Bóg „wynagrodzi”. Przyszłość opisywana jest w aspekcie dokonanym, podmiot liryczny orzeka to z wielką dozą pewności.

W pieśni *Strójcie harfy, dziatki Boże* (EwP, nr 193) mamy podobną strukturę, pierwsza strofa opowiada o dokonanym w przeszłości zbawieniu: „Oto Jezus przezwy-
ciężył (...) życie swoje za nas podał”. W dwu następnych autor kreśli sytuację teraż-
niejszą, przedkłada wiernym to, że „Jezus chce Cię przyozdobić”. W trzeciej strofie
wyraźnie zaznacza, że to teraz „hymny śpiewa dzieci Boże”. A w ostatniej strofie, po
wezwanie do chwaleń Pana, całość kończy się już nie formą gramatyczną czasu
przeszłego, ale innym, częstym motywem, który dotyczy przyszłości i konsekwencji
wiary – wizją „otwartego nieba”.

Uproszczona wersja sekwencji czasu polega na ograniczaniu się do dwu czasów,
najczęściej są to przeszły – przyszły albo terażniejszy – przyszły. W zakończeniu zaw-
sze pozostaje otwarcie na przyszłość. Przykładem układu terażniejszość – przyszłość
jest choćby niniejszy fragment z apostrofą do Chrystusa:

Tyś tylko radością mą
Gdy ziemski wiodę bieg;
Mą chwałą będziesz w niebie też
Po skończony wiek.
(ŚP 1981, nr 295, *Gdy Ciebie widzę*)

Przykładem religijnej syntezy czasów jest pieśń *Panie, będę Cię wystawiać*, która
kończy się dwiema strofami, a w nich pojawiają się wszystkie trzy czasy połączone ze
sobą przyczynowo-skutkowym ciągiem wydarzeń biblijnych, dla wiernego – wydarzeń
zbawczych:

Wybawiłeś mnie od śmierci,
Z ócz otarłeś gorzkie łzy,
Nogi me wyrwałeś z sieci,
Jezu, Zbawco, tylko Ty!
Będę śpiewał Ci na chwałę,
O, mój Panie, Zbawco mój,
Za Golgotę sercem całym,
Przez nią teraz jestem Twój.
(ŚP 1981, nr 765)

W pieśni *Powstańcie dziś do boju*, będącej wezwaniem do boju, czas mówienia
podmiotu lirycznego to czas walki. W środkowej z trzech strof czytamy:

Odważnie w wierze stojcie,
Choć ryczy groźny lew,
W moc Ducha się uzbrojcie,
Was zbawia Pańska krew.
(ŚP 1981, nr 531)

Można postawić pytanie, czy nie mamy tu do czynienia ze środkiem dobrze znanym
poetyce, czyli z *praesens historicum*? Jest to takie działanie na rzecz większej ekspre-
sjii, w której używa się czasu terażniejszego na oznaczenie czynności przeszłych¹⁷.
Korzenie tego zabiegu tkwią w retoryce i prawdopodobnie taka sama jest geneza owe-
go akcentowania terażniejszości. Jego częstotliwość pozwala jednak sformułować
wniosek, że ewangelikalna duchowość znalazła w tej metodzie opisu dogodny i sku-

¹⁷ E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, *Zarys poetyki*, dz.cyt., s. 205–206.

teczny środek wyrazu, dzięki któremu zbawienie jest jednocześnie przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Scalone w akcie wiary, promieniają na strukturę gramatyczną pieśni. Chyba w sposób nieświadomy ów „mocny czas terażniejszy” stał się zasadą konstrukcyjną bardzo wielu pieśni. Ostatnia strofa cytowanego powyżej utworu pokazuje płynność owego przejścia ku przyszłości:

Powstańcież dziś do boju,
Wszak z nami jest tu Bóg!
Już idzie Król pokoju,
A precz ucieka wróg.
Zwycięzcę czeka w górze
Nagroda wiary tej;
Koronę tam żywota
Pan da mu w chwale tej.

Pierwsze linijki to czas terażniejszy, choć od wersu trzeciego mamy właściwie otwarcie na przyszłość, ale jest to przyszłość sięgająca do terażniejszości, bo, zauważmy, w wyniku tego, że „idzie Pan”, „precz ucieka wróg”. Ostatnie 4 wersy to wyraźna przyszłość, przedstawiana jako konsekwencja terażniejszej postawy wiernych („nagroda wiary tej”).

W pieśni *Na chyżych skrzydłach leci czas*, pióra Emily Elisabeth Steele Elliot (1836–1897), nie pojawia się forma gramatyczna czasów przeszłego i przyszłego, ale mamy za to takie obrazowanie:

Na chyżych skrzydłach leci czas,
Do celu wszystko śpieszy tu,
Westchnienia tęskne budząc w nas (...)
Jak będzie nam, gdy przyjdzie Pan? (...)
Drużyno, wstań do boju, wstań!
Już jasną zorzą świeci wschód (...)
Więc cieszymy się, że nadchodzi Król
(ŚP 1981, nr 547)

Zwróćmy uwagę, że mimo braku sekwencji czasów, zachowana została zasadnicza struktura „rozwoju” wydarzeń, ponieważ po wizji przemijalności czasu i pytaniu o przyszłość, następuje wezwanie do aktywności i zakończenie utworu wieńczy wizja paruzji. Ów czas końca zapowiadany bywa niekiedy tylko jednym słowem, jak np. „wnet” w pieśni Marii Royówny, *Przejsć mozem nawet ocean*, w której ostatnie słowa brzmią: „Wnet u niebieskich staniem bram” (ŚP 1981, nr 532). Niekiedy znajdujemy tylko ślady owej sekwencji czasów, które można dostrzec w samej kolejności pojawiania się opisywanych wydarzeń i motywów.

Świat przedstawiony tych pieśni jawi się więc jako synteza czasu wydarzeń chrystopologicznych, jako streszczenie ewangelikalnego *ordo salutis*, jako połączenie czasu terażniejszego śpiewu i nabożeństwa oraz czasu eschatologicznego spełnienia. Czynnikiem, który sprzyja temu zjawisku, jest niewątpliwie sama forma poetycka pieśni, w której podobne zabiegi mogą być uznane za cechy rodzajowe liryki. Pozaczasowość poezji i religii spotykają się, mamy bowiem do czynienia z tekstami literackimi mającymi zastosowanie w zbiorowej modlitwie.

Antycypacja przyszłości

Częste przywoływanie i orzekanie o przyszłości powoduje, że możemy mówić o antycypacji przyszłości. W analizowanych pieśniach można ją interpretować jako znak kalwińskiej, reformowanej pewności zbawienia. Może być też wyrazem optymizmu protestanckiej wiary co do losów wierzącego chrześcijanina. W utworze *Niech moim sercem Pan Jezus wciąż włada*, znajduje się refren:

Dosyć już troski i dosyć niewoli,
Brat i Zbawiciel na wieki jest mój!
On nie opuści mnie w życia niedoli,
W Domu zamieszkać, gdy skończy się znój
(ŚP 1981, nr 834)

Dom pisany dużą literą to niebo, spełnione zbawienie, to „teraz”, które podmiot liryczny określa jako niezawodny udział jednostki. I w innych pieśniach dominuje aspekt dokonany czasowników, które stoją w czasie przyszłym, czyli mamy: „zamieszka”, „wejść”, „dostanie”. W pieśni G. Tersteegena *Jaśniejąca chwała* po sformułowaniu wezwania: „Droga, przyjdź istoto,/ Swoją chwałę zjaw!” a następnie po wymienieniu kilku prośb do Boga pieśń kończy się stwierdzeniem w trybie oznajmującym (już bez prośby i tonu życzenia): „Z Tobą wiecznie się połączę,/ Gdy swój żywot skończę” (HS 1958, nr 237). Przyszłość opisywana przez czas teraźniejszy pojawia się także w anonimowej pieśni *Mój Jezus kocha mnie*:

Gdy kiedyś wejść tam,
Gdzie zorza jasna łśni,
Gdzie wśród niebieskich bram
Pokoju hymn już brzmi.
(ŚP 1981, nr 833)

Pewność odnośnie do swoich losów w przyszłości potrzebna jest jednostce **teraz**, by mogła wypełniać swoje religijne powinności w taki sposób, aby, w świetle reguł swej wiary, wiedzieć, że do tego nieba pójdzie.

Mnie więcej trzeba mocy Twej
Do życia – Twój ją daje krzyż.
Potrzebnyś mi na ziemi tej
I gdy do chwał mnie weźmiesz wzwyż.
(ŚP 1981, nr 357, *Potrzebnyś mi, o Panie mój*)

Rzadko spotykamy podobną szczerość w pieśniach. Fragment ten ujawnia bardzo ludzką perspektywę podmiotu lirycznego. Mamy wszak do czynienia z wyznaniem potrzeby Boga, wyznaniem wiary, według której „z Bożą pomocą” osiągnie się niebo. Boża pomoc to dar łaski. W pieśniach, jak powiedziano, dominuje indywidualna perspektywa wiernego (podmiot liryczny w 1 os. l.poj.), kiedy jednak pojawia się spojrzenie niejako zewnętrzne wobec Boga i jednostki, wówczas dochodzi do interesującej dwuznaczności:

O, wróć, o wróć!
 Ojciec przyjmie cię rad.
 Mile woła On cię.
 Przebaczenie dać chce.

(ChP 1947, nr 333, *O, wróć, o, wróć*)

Zwróćmy uwagę, że słowa aklamacji z pierwszej linijki („O, wróć, o, wróć!”), w trzeciej przypisane zostały Bogu. Pamiętamy, że podczas nabożeństwa śpiewają je wierni. Dialog między człowiekiem a Bogiem jest więc mówiony jednym głosem chrześcijan, choć zachowuje formę dialogu. Zauważmy, że określenie wydarzeń przyszłych („przyjmie”) przechodzi w czas teraźniejszy („woła”, „chce”). Plan Boski i ludzki nachodzą na siebie płynnie w wielu pieśniach. Podmiot liryczny wie o Bogu bardzo dużo, potrafi nawet, oczywiście ściśle trzymając się wzorca biblijnego, przyjąć Jego rolę. Pismo Święte stanowi wszak dla autorów pieśni Objawienie jedyne i ostateczne. Mieszanie się obu planów, Bożego i ludzkiego, jest możliwe, gdyż ewangelikalną poezję stale przenika świadomość obecności Boga i postawa modlitwy. Niekoniecznie musimy traktować zjawisko antycypowania przyszłego czasu zbawienia jako literacki czy perswazyjny chwyt. Taka jest przecież najważniejsza treść tej wiary. Zabicie ten wyraża świadomość wiernych i zarazem tworzy ją. Jak dowodziliśmy wyżej, w pieśniach czas eschatologiczny oraz czas zbawczego aktu Chrystusa często nakładają się na siebie i wynikają z siebie. Niekiedy nie da się ich rozróżnić, a czas śpiewu znosi podział między przeszłością a przyszłością. Medytacje raju widzianego „okiem wiary” są tematem wielu pieśni, jak np. utworu Sanforda Fillmore Bennetta (1836–1898):

Już jaśniej z daleka nam kraj;
 Okiem wiary widzimy go tu,
 Jezus wnet nam otworzy ten raj;
 Źródła łaski, pokoju tam są.

Ref. Wnet, o wnet, jaki cud –
 Wejdzie Pański z płasaniem tam lud! x2

Cudne pieśni radości tam brzmią
 Jezusowi ku chwale i czci;
 Ziemskie troski nieznane tam są
 I w pokoju wciąż płyną tam dni. Ref.

Z niezliczonych ust śpiew błogi brzmi;
 Święty Duch wzniecił pienia te sam.
 Miłość Bożą w Jezusie zbór czci,
 O jak błogo, jak błogo jest tam! Ref.

(PNW 1970, nr 402; ŚP 1981, nr 573, *Już jaśniej z daleka nam kraj*)

Zbiorowy podmiot liryczny „widzi” swoje przeznaczenie – raj. Zwróćmy uwagę, że i tu, na ziemi, i w wizji raju, brzmi śpiew i czci się Miłość Bożą. W ostatniej strofie nakładają się „tam” i „tu”, niebo i doczesność. Zbór jest w doktrynie ewangelikalnej zapowiedzią Królestwa Bożego, jest instytucją w drodze ku niemu (pielgrzymka), jest wspólnotą tych, którzy w swoim życiu usiłują zrealizować najwyższe wartości, z jakimi kojarzony jest Bóg. Opisywana sytuacja jest, z jednej strony, odległa, bo chodzi o dostępny po śmierci raj, a z drugiej bliska, bo słowo „wnet” sugeruje bliskość ideału,

który tutaj jest nieosiągalny. Pieśń uznaje jednoznacznie, że przejście od „wnet” do „już” nastąpi niebawem. Antycypacja jest właściwie zniesieniem czasu. W wielu pieśniach ostatnie strofy kończą się podobną wizją nieba, zrealizowanego eschatonu, wiecznej szczęśliwości i stanem pokoju z Panem, jak np.:

Już nam jaśniej z ponad chmur
Promienny blask Syońskich gór,
Weselmy, bracia, się,
Choć wicher zagle rwie.
(EwP, nr 181)

Ostatnia strofa pieśni *Sercem radosnym śpiewać...* także zaczyna się od czasu teraźniejszego i opisu „teraz” pieśni, a po przywołaniu obietnicy zbawienia („Pan przyjmie ciebie”) kończy się wizją nieba:

Chwila za chwilą
Tu szybko mija,
Krótko na ziemi dzień szczęścia trwa.
Lecz w górze, w niebie,
Pan przyjmie ciebie,
Wieniec wieczności w nagrodę da.
O, jakże dobrze być zawsze z Nim,
Gdy On nazywa dziecięciem Swym.
Tam z Aniołami,
Psalm nad psalmami
Śpiewać będziemy Mu.
(PNW 1970, nr 298; ŚP 1981, nr 754)

W ostatnich 5 linijkach mamy dwa czasy – teraźniejszy i przyszły, które opisują (wersy 3–5) wspólnotę zbawionych w niebie. Ostatnie wersy mówią jedynie o stałej (zaznaczonej przez czas teraźniejszy i przysłówkę „zawsze”) łączności z Bogiem, która znajdzie przedłużenie w przyszłości. Pewność zbawienia, wyrażająca się w sekwencji czasów oraz opisie przyszłych wydarzeń, pojawia się w ostatniej strofie pieśni *Już czas się puścić w drogę* G. Tersteegena:

Pielgrzymka już się kończy,
Wytrwajmy krótki czas!
Pielgrzymka już się kończy,
W swój dom Pan woła nas.
Tam pokój będzie dan,
gdy w górze się zejdziemy,
U Ojca odpocznemy;
O, co za błogi stan.
(ŚP 1981, nr 441)

Można uznać, że oczekiwanie na powtórne przyjście Jezusa i na śmierć jednostki nakładają się. Dzieje się to jednak na tyle dyskretnie, że właściwie nigdy nie znajdziemy wyrażonego w pieśniach wprost oczekiwania na śmierć, a jedynie na bliską społeczność z Bogiem. W utworach tych odnajdujemy przekonanie o jej nieuchronności i zapis wiary, iż jest ona przejściem do Boga. Można oczywiście powiedzieć, że chodzi o to samo, bowiem ewangelikalni protestanci wierzą, że tuż po śmierci następuje tzw. sąd doraźny, który duszę człowieka kieruje na potępienie albo na wspólnotę z Panem.

Bliskość ta może być wynikiem tak śmierci, jak i paruzji. Pojawiające się w pieśniach słowa typu „wnet” odnoszą się do obu sytuacji. Pewność zbawienia nie wynika wyłącznie ze świadomości jednostki czy jakości jej wiary, ale z przyjętych założeń o charakterze religijnym wymaganych od wszystkich. Pewność ta jest jednym ze znaków zbawiającej wiary, a język pieśni wzmacnia ją, buduje i podtrzymuje. Często cytowany w pracy luterkański ksiądz, P. Sikora, kończy swą pieśń *Minie wiosna ulubiona* następującą strofą, w której spełnienie (tu – nawrócenie) nastąpi „jeszcze dziś z wieczora”:

Minie, lecz nie znikła jeszcze Bożej łaski pora;
 Pokój wróci i wesele
 Jeszcze dziś z wieczora.
 Jeszcze będą serca wdzięczne Tobie dziękowały,
 Oddaj tylko Jezusowi biedny żywot cały
 (ŚP 1981, nr 709; HS 1958, nr 477)

Pieśni tego typu, o konstrukcji tak otwartej na spełnioną pod względem religijnym przyszłość, musiały cieszyć się w ewangelikalnych wspólnotach popularnością, skoro redaktorzy śpiewników tak często je zamieszczali. Ich skuteczność polegała m.in. na zniesieniu lęku przed śmiercią. Ewangelikalni chrześcijanie wierzą, jak wszyscy protestanci, że równocześnie „jesteśmy i będziemy” z Panem. Ów „radosny optymizm reformacji”¹⁸ bardzo mocno zaznacza się w ewangelikalnej pieśni:

Chwała Mu, Chwała Mu! To zdziałał On,
 Że bytu naszego nie przetnie już zgon!
 Ach! Jakżeż smutne byłyby wyroki,
 Jeżeliby był nasz swój kiedyś miał kres!
 Nie straszne nam wcale są śmierci już mroki,
 Nie będziem na wieku wylewać już łez.
 (PNW 1970, nr 157, *Pieśni radosnych*)

Idź już, marny świecie, idź!
 Chcę własnością Pańską być.
 W Nim gotowe szczęście mam.
 Jemu serce swoje dam.
 W doczesności z Nim chcę żyć.
 Z Nim się do wieczności wbić.
 Wszystko w Nim posiadać chcę.
 Z Nim w ojczyźnie złączyć się.
 (HS 1949, nr 52, ChP 1948, nr 336; ŚP 1981, nr 691, *O, zraniony Jezu*)

Dobrym przykładem omawianego zjawiska jest także pieśń *Wzniesienie Bogu chwały pienia*, której ostatnia strofa brzmi:

¹⁸ To tytuł przygotowywanego do druku referatu prof. J. Harasimowicza, wygłoszonego podczas konferencji naukowej *Śmierć i zbawienie w protestantyzmie*, Kraków 25–26 X 2001; por. także uwagi o stosunku protestantyzmu do śmierci w: A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci...*, dz.cyt., w której czytamy m.in.: „Żarliwość aktów wiary zdumiewająca w prymitywnych skądinąd i banalnych tekstach, wynika z doktryny protestanckiej i świadczy o autentycznym i głębokim jej przyswojeniu. Patetyczne eksklamacje zawierzenia znajdują dopełnienie i rezonans w pieśniach tryumfu chrześcijanina zwycięskiego po ostatnim boju”, s. 61–62.

Biedni świata, prostaczkowie,
 O, przychodźcie śmiało,
 A znajdziecie w Jego słowie
 Pomoc doskonałą!
 Teraz w sercach naszych trony
 Pragnie pozakładać,
 potem w chwale uwielbiony,
 Z nami wiecznie władać.
 (ŚP 1981, nr 45)

Tu znów wyraźnie wraca sekwencyjność czasu. Mamy wezwanie i apel, potem osadzoną w teraźniejszości obietnicę pomocy (odnosi się do przeżycia nawrócenia), a następnie podany obrazowo sposób jej udzielenia („pozakłada trony”). Całość kończy się skutkiem („potem”) – „wiecznym” współwładaniem z Chrystusem. Zauważmy, że struktura pieśni odzwierciedla w przybliżeniu strukturę ewangelizacyjnego nabożeństwa, podczas którego, po nauczaniu, po wyjaśnieniu na podstawie Pisma, na czym polega zbawienie, oraz po wyjaśnieniu, że Bóg oczekuje nawrócenia i przyjęcia przez człowieka ofiary krzyża w osobistym akcie wiary, następuje modlitwa o nawrócenie. Spotkanie kończy zwykle modlitwa uwielbienia.

Porównując śpiewniki poszczególnych nurtów ewangelikalnych, można zauważyć, że pieśni pietystyczne łagodzą nieco ów mechanizm antycypacji przyszłości. Porównajmy dwa przekłady pieśni *Pan Jezus chce ze mnie*, pierwszy ze śpiewnika zielonoświątkowego:

Jako blask złoty Jezusa ja wiecznie świecić chcę
 Aż kiedyś w niebo słoneczne do Siebie weźmie mię.
 (ChP 1948, nr 337)

drugi z *Harfy Syjońskiej*:

Jako promyczek Jezusa
 Świecić mu chcę do dnia
 Aż kiedyś w niebo słoneczne
 Odleci dusza ma.
 (HS 1949, nr 515)

A oto oryginał z *Rettungsjubel*:

Ja, als ein Sonnen-strahl Jesu leb' ich so Tag für Tag,
 Bis in den sonnigen Himmel Er heim mich holen mag¹⁹.

Zielonoświątkowy przekład w duchu kalwińskim mówi o „wiecznym świeceniu” i stwierdza możliwą do zaistnienia pewność zbawienia oraz kontynuację tego poza doczesność (sygeruje to słowo „wieczność”), czego nie mają: wersja pietystyczna i oryginał. Polski tekst z *Harfy Syjońskiej* zachowuje pewną niewiadomą co do przyszłości, bowiem „świecenie” Bogu obejmuje tylko okres ludzkiego życia (świecenie dzieje się jedynie „co dnia”).

Rodzi się pytanie, czy opisywane zjawisko odnosi się tylko do polskich pieśni? Analizując niemieckie czy angielskie pieśni ewangelikalne, można powiedzieć, że jednocześnie czasów pojawia się także i tam, ponieważ nie wiąże się ono z danym języ-

¹⁹ *Rettungsjubel*, Wandsbek 1906, nr 231.

kiem, ale z określonym religijnym poglądem i wrażliwością. Jego nazwa – „antycypacja przyszłości”, także nie jest oryginalna, bowiem świadomie nawiązuje do podtytułu *Baptist Church Hymnal* z 1900 roku, w którym znajduje się osobny dział pt. *Haeven Anticipated*, będący podczęścią większej całości *The Christian Life* (stanowią ją pieśni o numerach 441–453). Dodajmy na koniec, że częste użycie imperatywów, a więc trybu rozkazującego, także implikuje pewną pozaczasowość²⁰. Kiedy użyty zostaje tryb rozkazujący, nie da się określić czasu wypowiedzi.

Apostrofy i wezwania, czyli ukryty tryb warunkowy

Wśród ewangelikalnych pieśni istnieje taki ich rodzaj, w którym dokonywana antycypacja przyszłości nawiązuje do obrazu dwu dróg życiowych, wątku jakże charakterystycznego dla ikonografii i budującej literatury protestantyzmu. W pieśniach przywoływane zostają zakończenia obu dróg – niebo i piekło. O niebie i teraźniejszości zbawienia pisano powyżej, a antycypacja przyszłości, która dotyczy piekła pojawia się w tonie przestrogi lub groźby.

Cała pieśń *Ostatni zew jeszcze* (ŚP 1981, nr 713) jest przynaglającym wezwaniem do nawrócenia. „O, śpiesz się”, prosi podmiot liryczny, „dopóki ten łaski czas trwa”, czyli, rekonstruując pragmatycznie kontekst pieśni – dopóki trwa nabożeństwo, dopóty możesz to zrobić. Śpiesz się, „bo może ostatni to zew”, „Gdyż Boża cierpliwość raz skończy się też”. Przestroga kierowana jest do tych, którzy nie są jeszcze jednoznacznie przypisani drodze ku niebu: „Byś nie wpadł tam w zgubionych rząd,/ i wieczną śmierć i sąd” (ŚP 1935, nr 129; ChP 1948, nr 334; *O, wstań, opuść ojcowski kraj*). Nic poza wiarą, która daje owoce czynu, nie ostanie się wobec nadchodzącego Sądu Boga, jak np. w popularnej pieśni Theodora Küblera (1832–1905) *Prócz liści nic*, w której groźba daremnego życia jest tematem całego utworu:

Prócz liści nic! – A owoc gdzie,
Co z siewu życia wzrósł?!
Cierpliwość Pańska kończy się
I wkrótce Bóg potępi Cię!
O biada nie mieć już
Prócz liści nic,
Prócz liści nic!

(ŚP 1935, nr 132; ChP 1948, nr 371; HS 1949, nr 144)

W innych pieśniach słyszymy podobne wezwania, np. w ostatniej strofie *Działaj! Bo noc nadejdzie* zawarta jest następująca groźba:

Działaj! Bo noc nadejdzie,
Słońce bieg kończy swój.
Z dała się ciemność skrada,
By z światłem stoczyć bój.

²⁰ R. Grzegorzczkova, *Wprowadzenie do semantyki...*, dz.cyt., s. 138.

Do tchu nam ostatniego
 Walczyć wśród życia burz!
 Działaj! Gdy noc nadejdzie,
 Późno będzie już.
 (EwP, nr 126)

Ostatni fragment przynosi echa pietystycznego terminizmu, a więc poglądu bliskiego A.H. Franckemu i pietyzmowi halleńskiemu. W tym nurcie pietyzmu uznawano, że każdy chrześcijanin ma określony czas do nawrócenia. Jeśli ów czas minie, los człowieka jest nieodwracalny. Z drugiej strony, mocny akcent groźby formułowany podobnym językiem bliski był jednemu z czołowych przedstawicieli Wielkiego Przebudzenia Amerykańskiego, J. Edwardsowi, który był nazywany wręcz „karnodzieją terrorystą” z racji owego tonu groźby, z jakim go później kojarzono. Jego słynne kazanie „Grzesznicy w rękach rozgniewanego Boga” stało się sztandarowym przykładem takiego ujęcia.

Choć protestantyzm odrzucał w zasadzie jakość nawrócenia „ze strachu”, zbawienie jest bowiem darem Bożym, to wydaje się, że skuteczność ewangelizacyjna podobnych groźb musiała być na tyle duża, że korzystano z nich dość powszechnie. Odcinając się od katolickich konotacji²¹, ewangelikalizm sytuował ów element groźby nieco odmiennie. Odrzucając czyściec, protestancka doktryna stawia wiernych przed wyborem, który możemy nazwać za S. Kierkegaardem – „albo-albo”. Potrzebę uświadamiania wiernym konsekwencji ich duchowej opieszałości przywoływano niekiedy jako uzasadnienie dla plastycznych i ekspresyjnych wizji piekła. Paradoksalnie, podobną motywację znajdujemy w medytacjach pierwszego tygodnia Ćwiczeń Duchownych św. Ignacego Loyoli. Czy nie okazuje się zatem, że przy odmiennej perspektywie doktrynalnej w kwestii soteriologii, skuteczność perswazyjna przywołania wizji potępienia była bardziej atrakcyjna niż różnice teologiczne?

W ewangelikalnych pieśniach ów ton przestrogi najczęściej pojawia się w zakończeniach utworów, np. w pieśni Daniel Webster Whittle (1840–1901) *Nie masz miejsca dla Jezusa*:

Wszystko oddaj w dłoń Jezusa,
 Łaski czas już prędko minie,
 Bo gdy sądu przyjdzie chwila,
 Wyrok ciężki spotka Cię.
 (ŚP 1981, nr 152)

Oto jedna z nich: jeśli nie oddasz się Jezusowi, to „wyrok ciężki spotka Cię”. W innych pieśniach autorzy kreślą obrazy nie tylko zbawienia, ale i potępienia, jako ściśłych konsekwencji doczesnego życia. Pojawia się prosta zasada wyboru „jeśli zrobisz to, będzie tak a tak”:

Nie marnuj drogich łaski chwil,
 Strwonione raz – nie wrócą znów.

²¹ *Dekret o sakramencie pokuty* Soboru Trydenckiego z 1551 roku mówił o tzw. skrusze mniej doskonałej *attritio*, że „pospolicie powstaje czy to z rozważania brzydoty grzechu, czy też z lęku piekła i kar – jeśli wyklucza wolę grzeszenia w nadziei [uzyskania] przebaczenia – nie tylko nie czyni człowieka hipokrytą i większym grzesznikiem, lecz jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha Świętego. Nie zamieszkuje On jeszcze wtedy w duszy, lecz tylko zsyła poruszenia i dzięki Jego pomocy penitent przygotowuje sobie drogę do sprawiedliwości” (BF, s. 436–437).

O, wstań, przed Panem czoło schyl
I przyjm go dziś, a będziesz zdrów.

(HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332, *O, wpuść do głębi duszy*)

Czyń tak, jak On, wołę Ojca w niebie łaskawego,
A nie spotka cię nic złego

(ŚP 1981, nr 151 *Masz Jezusa, spokój masz*)

Kto ze łzami sieje Bożych słów nasienie,
Temu Pan nagrodę w Swoim królestwie da,
Tu mu daje siłę, by mógł znieść cierpienie...

(GW 1960, nr 329, *Kto ze łzami sieje*)

Składnia języka polskiego wyróżnia różne relacje semantyczne w zdaniach współrzędnie złożonych pomiędzy oboma jego członami²². Choć w analizowanych pieśniach powinny, zgodnie z protestancką perspektywą soteriologiczną, dominować zdania wynikowe a nie warunkowe, sugerujące najpierw działanie człowieka a następnie Boga, to tryb warunkowy jest bardzo częsty, co widać w przytoczonych przykładach. Trudno rozstrzygnąć, czy chodzi tu o nawiązanie do punktu widzenia człowieka, ujęcie warunkowe bliższe jest bowiem „ludzkiej”, duszpasterskiej perspektywie. To dla doczesności zbawienie może być pojmowane jako „bycie w niebie”, ponieważ jest konsekwencją uprzedniego życia na ziemi. W ujęciu ewangelikalnym jest to suwerenny dar Boga. Paradoksalnie i niezamierzenie, istnieje tu pewna styczność z katolickim widzeniem, dotycząca jedynie perswazyjnych środków o charakterze duszpasterskim. Być może są to tylko echa pietyzmu lub arminiańskiej teologii, która za sprawą Ch. i J. Wesleyów tak znacząco wpłynęła na genezę ewangelikalnej pieśni a w piśmiennictwie nieco osłabiła radykalizm dominującego tu kalwinizmu.

Niekiedy tryb warunkowy ukryty jest za opisywaną wyżej sekwencyjnością czasów, jak np. w pieśni Jamesa Rowe (1865–1933) *Kiedy żyłem w grzechach*, w której znajdujemy następujący fragment: „Uwier w niego jeszcze dziś,/ A będziesz zdrów” (ŚP 1981, nr 232). Sens tych słów można oddać przez warunkowe stwierdzenie: „jeśli się nawrócisz, będziesz zdrów”. Można sformułować pogląd, że perspektywa człowieka – determinuje „warunkowe” widzenie problemu, zaś perspektywa teologiczna – „wynikowe”. Dla wiernych śpiewających w zborze zbawienie czy potępienie to wynik i skutek życia. Dla wahających się nienawróconych – zwroty powyższe brzmią bardziej jak warunek. Zdecydowane określenie w pieśniach „jeśli... to” wzywa ich do porzucenia religijnej obojętności i stawia przed jedynym możliwym wyborem: albo zbawienie z Bogiem, albo potępienie bez Boga. W zakończeniach wielu pieśni często pojawia się taki ukryty tryb warunkowy, np.: „Żywoł wieczny nam zapewni Pan Bóg sam,/ gdy będziemy ufać Jezusowi” (ChP 1948, nr 381) czy „Te Jego rany sine/ Balsamem naszych ran;/ Kto wstał w ich głębinę,/ Ten posiadał błogi stan” (ŚP 1981, nr 535, J. Paul, *Twe czoło smutki mroczą*). Sam tryb warunkowy jest tu nieco ukryty, można go ukazać, przez odwrócenie relacji – „jeśli zaufasz”, to „żywoł wieczny nam zapewni”.

Można pokusić się w świetle tych uwag o uogólnienie odnoszące się do ewangelikalnego nawrócenia, które jawi się jako zmiana semantycznej klasyfikacji zdań. Zdania, które dla niewierzących mają znaczenie warunkowe, stają się dla nawróconych

²² S. Jodłowski, *Podstawy polskiej składni*, Warszawa 1977, s. 200–201.

chrześcijan wynikowymi. Czynnikiem, który determinuje tę klasyfikację, jest przyjęcie w akcie wiary ewangelikalnej doktryny soteriologicznej.

Teoria aktów mowy – pytanie o performatywny charakter języka religijnego

Aby dokonać poprawnej interpretacji analizowanych tekstów, należy wziąć pod uwagę fakt, że ich powstanie i obecność w duchowości ewangelikalnej są nie tylko związane z ekspresją indywidualnej wiary twórców, ale także z oczekiwaniami praktycznymi wiernych. Wiele zbiorów utworów zostało zgromadzonych z powodu ich popularności podczas nabożeństw. W oczach wiernych i pastorów dobrze spełniały rolę, jaką powinna pełnić pieśń w trakcie ewangelikalnego nabożeństwa. Należy więc podkreślić, że utwory te zostały stworzone z przeznaczeniem do wykonania podczas nabożeństwa lub ewangelizacji oraz że stworzono je, by służyły szerzeniu i umacnianiu konkretnego zespołu wierzeń. Choć są dziełem literackim, artystycznym, pełnią funkcję służebną względem kultu protestanckiego, o czym traktuje niemal każdy z wstępów do analizowanych śpiewników. Kult koncentruje się na zbiorowej modlitwie i zbiorowym wyznaniu wiary. W tej tradycji podstawowym sensem służby religijnej jest głoszenie i słuchanie Słowa Bożego zawartego w Biblii. Cóż to jednak oznacza w kontekście relacji między nadawcą a odbiorcą? Oznacza położenie akcentu na funkcję dydaktyczną i perswazyjną wypowiedzi. Pieśń była wyznaniem wiary, ale to skuteczność ewangelizacyjna i upodobanie zboru decydowały, że właśnie te, a nie inne pieśni były zamieszczane w kancjonałach. Warunkiem powodzenia ewangelikalnej misji jest wypełnienie przez język przekazu możliwie najlepiej funkcji perswazyjnej, dydaktycznej, impresywnej czy apelatywnej (w różnych terminologiach).

W świetle powyższych uwag wydaje się zasadne poświęcenie kilku akapitów na ogłód ewangelikalnej pieśni poprzez inspirującą teorię aktów mowy J. Austina i jego uczniów. Traktując język pieśni jako rodzaj języka religijnego, można rozważyć jego „performatywność”, idąc za sugestiami: filozofów języka (na performatywny charakter języka religijnego zwraca uwagę m.in. E. Wolicka²³), językoznawców (I. Bajerowa także pisze o funkcji performatywnej języka religijnego, ale ma na myśli słowa ustanowienia z katolickiej liturgii „Oto ciało moje”²⁴) i antropologów kultury (por. inspirujące podsumowanie M. Buchowskiego²⁵). J. Austin w swej teorii aktów mowy analizował wypowiedzenia językowe, które nie tylko opisują, ale działają i „stanowią coś”. Chodziło o formę gramatyczną: „rozpoczynającą się od czasownika w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego strony czynnej”²⁶. Najbardziej znane przykłady to „przepraszam”, „informuję” czy „ogłaszam was mężem

²³ E. Wolicka, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „ZNAK” 1995, nr 12(487), s. 70.

²⁴ I. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym w: O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 10; też, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 11–17.

²⁵ M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy...*, dz.cyt., s. 105–126.

²⁶ J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz.cyt., s. 321.

i żoną”. Jest to mówienie, które równocześnie sprawia to, co „jest mówione”. A więc odpowiednio: przeprasza, informuje, dokonuje prawnego aktu ustanowienia małżeństwa. J. Austin twierdził, że wypowiedzi tych nie można postawić przed kryterium prawdy i fałszu, że nie są one prawdziwe ani fałszywe²⁷. Mogą być tylko fortune albo nie, czyli mogą ustanowić to, o czym mówią, lub nie. Czyni to powyższą teorię bardzo atrakcyjną z religioznawczego punktu widzenia, dyscyplina ta bowiem także nie zajmuje się problemem prawdziwości ani fałszywości wypowiedzi o religijnym charakterze. Można oczywiście zapytać, czy jest możliwe zastosowanie tego podejścia do literatury pięknej²⁸, a na dodatek literatury, która ma charakter religijnych tekstów kultowych. Referencyjność tych tekstów jest kwestią przyjętego światopoglądu i pytanie o ten problem z całą świadomością pozostawiamy na uboczu. Skoro jednak mamy do czynienia z literaturą piękną w służbie religii, z literaturą, której zadaniem jest służba prawdzie religijnej, to można wymagać od niej referencyjności w obrębie przekazu treści chrześcijaństwa ewangelikalnego. Nabożeństwo czy ewangelizacja jest jednym z najważniejszych miejsc przekazu tych treści, jest miejscem głoszenia i przyswajania chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. Świadeństwo wiary, które wypełnia ewangelikalne nabożeństwa, jest treścią pieśni. Determinuje nie tylko świat przedstawiony tej poezji, ale i formy przekazu. Usankcjonowana przez protestancką tradycję pieśń zostaje w twórczości ewangelikalnych autorów skupiona wokół podstawowych prawd ewangelikalnej wiary i pobożności. Dominacja treści chrystologicznych i soteriologicznych to poziom tematyczny najbardziej widoczny. Kiedy jednak uznamy chwałę, imię i krew Jezusa za metonimie (lub synekdochy) i zestawimy to z najnowszymi definicjami tego pojęcia wypracowanymi w ramach językoznawstwa kognitywnego²⁹, to okazuje się, że, po pierwsze, treść i forma utworów splatają się nierozdzielnie, a po drugie, być może właśnie skuteczność tych retorycznych figur, ich dogodny poznawczo charakter zdecydowały o tym, że stały się tak częstym „sposobem” i formą wyrażania oraz przekazywania ewangelikalnych treści religijnych. Przyczyniły się do tego oczywiście i inne czynniki – wzorzec biblijny, w którym myślenie metonimiczne jest silnie obecne³⁰, tradycja literacka sięgająca przynajmniej XVIII wieku, wpływy religijności typu ludowego, które nałożyły się na ikonoklastyczną kulturę protestancką, co doprowadziło do procesu znanego historii religii – hiperbolizowania i hipostazowania różnych „aspektów” *sacrum*, o czym była już mowa w rozdziałach poświęconych imieniu i chwale.

Powracając do koncepcji J. Austina, należy zaznaczyć, że z trudem można uznać analizowane pieśni za akty performatywne, jeżeli zdefiniujemy owe akty zgodnie z klasyczną definicją autora tej teorii. Ale performatywność mówienia religijnego oraz mówienia i komunikowania za pomocą literatury pięknej ma inny charakter. Jeśli przyjmiemy, że język służy do „osiągania efektów”, a język literatury przebudzeniowej jest językiem o mocnej funkcji perswazyjnej, to można przede wszystkim powiedzieć,

²⁷ J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz.cyt., s. 316.

²⁸ S.R. Levin, *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki*, dz.cyt.

²⁹ Metonimia to „proces poznawczy, w którym jeden element pojęciowy, nośnik, stwarza umysłowy dostęp do innego, docelowego elementu pojęciowego w obrębie tej samej domeny lub Idealizowanego Modelu Poznawczego” – to definicja Z. Kövecsa i G. Raddena, którą przytacza B. Biervianczonek w artykule *Implikatury jako metonimie, czyli o poznawczych podstawach pragmatyki w: Językoznawstwo kognitywne II. Zjawiska pragmatyczne*, red. W. Kubiński, D. Stanulewicz, Gdańsk 2001, s. 95–115.

³⁰ Omawia ów problem m.in. N. Frye, *Wielki kod*, dz.cyt.

że pieśni są tym typem języka religijnego, który akcentuje perlokucję³¹, czyli skuteczność i następstwa wypowiedzi. Zgodnie z definicją ewangelikalizmu, ewangelizacja jest jednym z podstawowych obowiązków chrześcijanina. Skupia się na niej myślenie i sam akt wiary przekłada się przede wszystkim na podejmowane starania wiernych w kierunku rozszerzania się wspólnoty ludzi zmierzających ku Bogu.

Jeżeli etnologia religii i antropologia uznały język magicznych obrzędów w kulturach niepiśmiennych za performatywny, to w ewangelikalizmie mamy do czynienia z kulturą nowożytną, programowo zwalczającą wszelkie myślenie magiczne w kwestiach wiary, zdecydowanie krytykującą np. doktrynę katolicką za zachowanie np. mechanizmu sakramentalnego. Jeśli jednak uznajemy performatywność „religijną” – aktu ślubu (chodzi o katolicki sakrament małżeństwa), bowiem „w myśl przekonania religii chrześcijańskiej ślub jest nie tylko zmianą statusu społecznego dokonującego się dzięki przyjętym konwencjom, lecz przede wszystkim sakramentem; na nowożeńców spływa łaska Boża. Zmiana społeczna ma zarazem charakter zmiany »ontologicznej«”³², to czy w świetle przeprowadzonej analizy nie należałoby zapytać o stopień performatywności niektórych zwrotów z ewangelikalnych pieśni. Czy np. nie mamy do czynienia z jakimiś elementami tzw. magii w formie „zdegradowanej”. Szeroko opisaliśmy, jak w utworach tych przypisuje się ogromne znaczenie krwi i imieniu Boga, które jawią się miejscami jako bynajmniej nie symboliczne czy retoryczne. Metonimie te umieszczone są w tekstach nie tylko artystycznych, ale i perswazyjnych. Konteksty, w jakich się pojawiają, mogą przypominać myślenie nieodróżniające słowa (nazwy) od tego, co nazywa, części od całości, przyległości od istoty, przejawu (chwały) od tego, co się objawia. Chcąc osiągnąć swój cel, przemianę człowieka, nawrócenie, sięgają nieświadomie po repertuar środków wyrazu czy sposobów opisu, które są skuteczne perswazyjnie (stąd teza o wzmocnionej perlokucyjności). Zleksykalizowane środki stylistyczne im bardziej tracą ze swojej „literackości”, tym bardziej pretendują do referencyjności, zwłaszcza że w świecie protestanckim stoi za nimi autorytet Biblii, chrześcijańska tradycja literacka i powszechne stosowanie w duszpasterstwie czy kaznodziejstwie.

Znacząca rola omawianych metonimii nie wydaje się przypadkowa. Ten, kto ich używa, wskazuje, że właśnie ta „część całości” jest najważniejsza. Można zatem rozważać także i taką przyczynę dominującej roli analizowanych motywów. Oczyszczająca symbolika krwi i magia imienia są dobrze znane badaczom rytuałów wspólnot niepiśmiennych, w których performatywny charakter języka jest niekwestionowalny. Sensualizacja, z jaką spotykamy się podczas analizy (nie tylko chwały), może oczywiście być skutkiem estetyki barokowej i niewątpliwie jest to podstawowa przyczyna tak rozbudowanej wyobraźni autorów w tym zakresie. Nie sposób jednak nie zauważyć, że urzeczowienie idei cechuje także wyobraźnię ludów Biblii. Powrót do Biblii w pie-

³¹ Zmagał się z tym problemem m.in. R. Ohmann, który podjął interesującą próbę spojrzenia na literaturę piękną z perspektywy teorii aktów mowy (rozpatrując komunikat literacki w terminach aktów: lokucyjnego, illokucyjnego i perlokucyjnego). Dostrzegał osłabioną funkcję referencyjną poezji, ale uznawał także, że język literatury to także język i choć nieco odmiennie, to przecież wypełnia podobne funkcje, co język nieliteracki. Stosując już terminologię austiniowską, R. Ohmann zauważa, iż wyjątkowość poezji polega na „osłabionej mocy illokucyjnej”. Precyzując, dodawał, że „moc illokucyjna [poezji – Z.P.] jest mimetyczna (rzekomo naśladowcza)”, R. Ohmann, *Akty mowy...*, dz.cyt., s. 267.

³² M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrzędów*, dz.cyt., s. 121. Chodzi oczywiście o doktrynę katolicką, protestantyzm odrzuca zasadę *ex opere operato*, o której M. Buchowski pisze nieco dalej.

śniach ewangelikalnych to także powrót do metod opisu, przekazu i (niekiedy) rozumienia biblijnych treści.

Problem „performatywności” języka religijnego nieco odmiennie omawia K. Pisarkowa, uważając, że „perspektywa porządku religijnego, ale także magicznego, chwyta w pole swego widzenia świat, w którym działają inne siły (...). Siły te zmieniają proporcje statystyczne między pewnością a prawdopodobieństwem oczekiwanych zdarzeń. Można te siły rozpatrywać jako kreujące, na przykład jako rzeczywistość poetycką, ale i magiczną. Przecież sam fakt, że słowa w akcie performatywnym nie tylko »znaczą«, ale i »działają«, że pełnią oprócz funkcji semantycznej funkcję pragmatyczną, może prowadzić do utożsamienia znaku i desygnatu – i zdania z faktem”³³. Słowa te trafnie streszczają omawianą problematykę. Wątek „performatywności” poezji i języka religijnego można bowiem podjąć tylko na gruncie pragmatyki języka. Poezja i religia „kreują” rzeczywistość językową, w której pewne (i prawdziwe) jest to, co niereligijny dyskurs oddala jako nierozstrzygalne. Analizowane pieśni „działają”, a polega to nie tylko na stanowieniu świata przedstawionego, ale także na stanowieniu – w redukcjonistycznym ujęciu – świata wiary. W następującym zakończeniu:

Dzień w dzień błogosławi mię hojnie mój Pan,
Miłością otacza mię Swą,
I kiedyś do Siebie zabierze, hen, tam,
Gdzie gwiazdy u stóp Jego lśnią
(ŚP 1981, nr 757, *Cudność mi Zbawcę*)

mamy „stwierdzenie” i „opowiadanie” o tym, co stanie się z chrześcijaninem po śmierci. Wierni śpiewają o tym, jaki jest „plan Boga” zarówno teraz, w doczesności, jak ipóźniej, po śmierci człowieka. To porządek wiary, ale podmiot liryczny przytaczanej pieśni „wie”, że tak będzie, nie prosi o to, nie proponuje – on wie. Traktowana jako rodzaj języka religijnego pieśń ewangelikalna wyróżnia się więc z repertuaru nowożytnej pieśni religijnej nie tylko stroną formalną (zob. m.in. antycypacja przyszłości), ale i wysokim stopniem orzekania (pewność zbawienia).

Dyrektywny charakter mówienia performatywnego przejawia się w użyciu trybu rozkazującego, czasowników dokonanych, pierwszej osoby, czasu teraźniejszego. Wszystkie te cechy znajdujemy w pieśniach. Należy pamiętać, że równoległe część z nich jest konstytutywną cechą pieśni przebudzeniowej jako gatunku (np. 1 os.). Ponadto, w języku polskim jest dość trudno odróżnić jednoznacznie wypowiedzi o charakterze rozkazu (mówienie dyrektywne) od prośby i życzenia (mówienie optatywne), tym samym z trudem dają się formalizować zasady rozróżniania wypowiedzi o charakterze stanowiącym (przynależnych do wypowiedzi dyrektywnych) od modlitewnych prośb. Nadmienmy, że rozróżnienie to w klasycznej antropologii kulturowej było jednym z kryteriów odróżniania mówienia magicznego od religijnego. Nowsze ujęcia korygują to, wykazując, że nie ma ostrej granicy między magią a religią i elementy jednej zawierają się w drugiej i na odwrót³⁴.

³³ K. Pisarkowa, *Zaklęcie magiczne...*, dz.cyt., s. 162.

³⁴ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcja...*, dz.cyt.; tenże, *Magia i rytuał*, dz.cyt.; A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000; H. Hubert, M. Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii w: Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa 1973, s. 3–209; B. Walczak, *Magia językowa dawniej i dziś w: Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Poznań 1988.

Jeżeli odwołamy się do takich definicji wypowiedzi o charakterze magicznym, które traktują je jako „mowne działania performatywne”, a za ich cel uznają „dokonanie zmian w psychice odbiorcy i zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy”³⁵, to okazuje się, że definicja ta znakomicie koresponduje z naszymi rozważaniami nad perswazyjną funkcją pieśni. Są one wszak skierowane na głoszenie konieczności przemiany człowieka. Wielokrotnie przypominano, że pragnienie dokonania zmiany w czytelniku – słuchaczu jest jednym z podstawowych celów tej literatury. Pieśni są świadectwami indywidualnej wiary (pisali je konkretni ludzie), ale są także tekstami skierowanymi z określonym zamiarem do zgromadzonych wiernych. To nabożeństwo (kontekst aktu nadawczego) nadaje im funkcję perswazyjną i wzmacnia ją wydatnie. Celem tej literatury i jej społecznego „zastosowania” – jest *metanoia*. Według śpiewających, ona faktycznie się dzieje. A nawrócenie oznacza przyjęcie nowego języka wyjaśniania, opisywania, rozumienia i odczuwania świata. Ewangelikalne kancjonały są zbiorami „tekstów” będących wzorem tego języka, są skierowane ku odbiorcy, są odpowiedzią na pytanie o Boga, sens świata i ludzkiego istnienia. Na te podstawowe pytania dają prostą i skupioną na Chrystusie odpowiedź.

³⁵ A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne...*, dz.cyt., s. 44. Zaznaczmy, że autorka podkreśla możliwość także nieświadomych zachowań słownych o takim charakterze. Wymieniane przez nią działanie na „stan psychiczny samych wykonawców” obrzędu uznaje się w innych ujęciach za tzw. słabe akty illokucyjne charakteryzujące obrzędy wykonywane w celu „wyrażenia życzenia podmiotu działania, a nie zmiany otaczającego świata” – tak twierdzi M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrzędów*, dz.cyt., s. 122, który omawia w tym miejscu poglądy E.M. Ahern. Sam M. Buchowski wyklucza w magii wykonywanie nieperformatywnych aktów rytualnych.

ZAKOŃCZENIE

Toposy, które stały się tematem niniejszego studium są obrazowym streszczeniem ewangelikalnej doktryny soteriologicznej. Każdy z nich ukazuje różny aspekt zbawienia. Krew Chrystusa przywołuje moment złożenia ofiary na Golgocie. Przywołuje wydarzenie, którego znaczenie trwa ponad czasem. Krew symbolizuje oczyszczenie oraz daje gwarancję pewności i bezpieczeństwa. Ściśle wiąże się z nawróceniem, a nade wszystko z uświęceniem ludzkiego życia. Staje się narzędziem i znakiem stałej obecności Boga i Jego zbawczej mocy. Jest równocześnie obrazowym odpowiednikiem łaski, bowiem wspólna obu akwatywna metaforyka łączy je i spaja w nierozdzielny dla interpretacji zespół znaczeń. Imię Jezusa odsyła do Osoby, zastępuje Ją i jest jak pieczęć, którą znaczy się swoją własność. Imię łączy z Bogiem, upoważnia do działania „w Jego imieniu”, wzywa do chrześcijańskiej odpowiedzialności. Chwała jest toposem epifanijnym. Z jednej strony, staje się objawieniem mocy i wielkości Boga, ukazuje człowiekowi wspaniałość przyszłej społeczności z Nim w niebie oraz oznacza dokonany aspekt zbawienia. Niesie w sobie zapowiedź przyszłego udziału człowieka w świętości. Z drugiej strony, odsyła do wychwalania Boga, pojawia się jako element odpowiedzi człowieka na objawienie się *sacrum*.

Krew jako topos zbawienia jest znakiem przeszłego wydarzenia chrystologicznego, którego skutki trwają w ewangelikalnej świadomości ponad historią. Chwała jawi się jako nadzieja zbawienia eschatologicznego, czyli raczej zwrócona jest ku przyszłości, ukazuje przyszłość chrześcijańskiej biografii. Porównując dalej te motywy można zauważyć, że krew i imię są toposami związanymi z Chrystusem, a chwała jako jedyna odnosi się także do postaci Boga Ojca. O ile w omawianym okresie krew była toposem, którego liczba wystąpień raczej malała, to częstotliwość pojawiania się motywu chwały rosła w kolejnych zbiorach pieśni. Po 1989 roku w pieśniach ewangelikalnych chwała i chwalenie stały się motywami dominującymi.

Wszystkie trzy toposy mają długą tradycję w chrześcijańskim piśmiennictwie, a ich podstawowe znaczenie w literaturze chrześcijańskiej określa Biblia. Ale ważnym ustaleniem niniejszego studium jest spostrzeżenie, że o ile Nowy Testament interpretowany przez doktrynę protestancką określa rozumienie tych motywów w pieśniach, to sposób ich przedstawiania wyraźnie nawiązuje do świata wyobraźni Starego Testamentu. W pieśniach można zauważyć wskrzeszenie języka, w którym np. nazwa bardzo mocno przynależy do tego, co nazywa, krew jako symbol życia jest podstawowym elementem ofiarniczego wykupu, a chwała jest możliwą do zobaczenia przez człowieka hipostazą boskości. Jak zauważył N. Frye, w części Starego Testamentu można znaleźć taką koncepcję języka, w której „małą wagę przywiązuje się do wyraźnego odgraniczenia podmiotu i przedmiotu (...) są one połączone wspólną mocą energii”¹.

¹ N. Frye, *Wielki kod*, dz.cyt., s. 41–42.

Następstwem tego jest „potencjalna obecność magii w każdym użyciu słowa. Słowa w takim kontekście są słowami mocy (...)”². W następnym zdaniu kanadyjski literaturoznawca powiada, że to właśnie w tym świecie „znajomość imienia boga albo ducha żywiołów może dać znającemu je człowiekowi pewną kontrolę nad nim”. Dochodzi więc do interesującego zjawiska. W analizowanych pieśniach wskrzeszeniu w zakresie poetyckiego i religijnego obrazowania owych starotestamentowych elementów językowych towarzyszy reinterpretacja znaczenia, np. zwroty językowe spełniające pewne kryteria formuł magicznych (czyli posiadające m.in. imperatywną formę, czy odwołujące się do mocy imienia, niosące pewność odpowiedzi ze strony *sacrum*) zostają uznane jako modlitwy apelatywne. Stoi za tym przede wszystkim głęboka religijność autorów, którzy zapatrzeni w biblijny wzorec wyrażają swoje przekonania o pewności zbawienia w ekspresyjnych formach starotestamentowych. Równolegle mogła odgrywać rolę poetycka inicjatywa twórców, którzy, traktując pieśń jako skuteczne narzędzie ewangelizacji, skupili się na tych motywach, które uznali za najbardziej wyraziste i skuteczne.

Jedną z naczelných zasad reformy protestanckiej było dążenie do „odmagicznienia” chrześcijaństwa, co przejawiało się np. w zdecydowanym odrzuceniu zasady *ex opera operato*. Pojawiające się w Biblii i literaturze religijnej elementy myślenia magicznego protestantyzm uznaje za rodzaj językowej skamieliny³, do której sięga się w twórczości literackiej z różnych przyczyn. Zadaniem rozprawy było wskazanie, jak doniosły wpływ miał ów pełen plastycznej realności język na pieśni ewangelikalne.

W ikonoklastycznym świecie ewangelikalizmu reifikująca topika Starego Testamentu miała wielki wpływ na wyrażanie treści wiary. Proces urzeczowienia dokonywał się poprzez postępującą autonomizację metonimii i synekdochy. Bibliści badający koncepcję chwały Jahwe i teologię imienia w Starym Testamencie opisywali zjawisko hipostazowania przymiotów, atrybutów czy elementów Boga. W analizowanych pieśniach obserwujemy zjawisko podobne, wywołane tak przez wzorec Biblii, jak i przez mechanizm metonimii. Szczególnie jest to widoczne w odniesieniu do motywów, które mają charakter nazw (imię) lub pojęć ogólnych (chwała). Jest to proces językowy (sami wierni nie mówią o tych motywach jako o hipostazach Boga), a przejawia się w używaniu odnośnie nich epitetów i porównań, które generują wyobrażenie o ich pewnej odrębności bytowej oraz o możliwości ich zmysłowego doświadczania (widzieć, dotykać, smakować, słyszeć). Analizowane metonimie stają się dla wyobraźni ewangelikalnych twórców mentalnymi wzorami, w których ujmują i poprzez które oddają treści swojej wiary. Chcą sugestywnie i dobitnie wyrazić swoje wyobrażenie Boga przez bliską im literacką analogię i hiperbolę. Jak zwięźle to ujął M. Lurker, „(...) także święte słowo oraz święte pisma niezupełnie się mogą obejść bez warstwy symbolicznej; zawsze kiedy mówią o Bogu, mogą to robić jedynie w formie językowych obrazów, metafor, porównań. To, co zupełnie inne, leżące poza naszą wyobraźnią, można opisać jedynie tytułem próby za pomocą rzeczy nam znanych”⁴. Upprzedmiotowanie Boga dokonuje się zawsze, kiedy mówi o Nim człowiek. Stopień tego uprzedmioto-

² Tamże, s. 42.

³ Bibliści często posługują się terminem *Sitz in Leben*, „miejsce w życiu”. Oznacza to, że uznają je za element kultury świata, w którym zostało wyrażone Objawienie. Owe archaiczne pokłady są jednak pewną stałą możliwością o tekstowym charakterze, która drzemie w Biblii.

⁴ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 398.

wienia może być jednak różny. Skala hipostazowania i sensualizacji topiki związanej ze zbawieniem jest na tyle duża, że należy ją uznać za jedną z cech charakterystycznych literatury ewangelikalnej. Jeśli w pieśniach ewangelickich krew, chwała i imię są tylko motywami, to w pieśniach ewangelikalnych stają się one toposami.

Choć o Bogu nie da się mówić wprost, bezpośrednio, to protestantyzm wierzy, że można i należy mówić o Nim językiem Objawienia, czyli Biblii. Pieśni są przykładem języka, jakim o Bogu mówi ewangelikalizm. Język ten chce być wierny Biblii, ale adaptując zawarte w niej obrazy, dąży naturalnym prawem do osiągnięcia coraz większej ekspresji. Przytaczana we wstępie definicja ewangelikalizmu autorstwa T.J. Zielińskiego przywołuje angielski termin *biblicism*, który oznacza coś więcej niż tylko zasadę *sola scriptura*. Biblia staje się nie tylko normą życia i wiary, ale i gotowym źródłem literackich środków stylistycznych. Ujęcie ewangelikalnego chrześcijaństwa proponowane przez G.M. Marsdena wskazuje na jego antyliberalne (pod względem teologicznym) nastawienie, które przejawiało się m.in. w dosłownym interpretowaniu Biblii⁵. Postępy nauk historycznych i biblijnych w XIX wieku kazały rewidować wiele poglądów np. na okoliczności powstania Pisma Świętego i wywołały reakcję o charakterze fundamentalistycznym, ewangelikalnym. W świetle przeprowadzonej analizy możemy dodać do jego ustaleń, że *biblicism* oznacza dosłowność, nie tylko przy interpretacji biblijnej retoryki, ale także określony sposób wkomponowania tej motywiki w świat przedstawiony pieśni.

Wysiłek chrześcijańskich poetów, aby oddać treść swej wiary, polegał m.in. na tym, że biblijną historię o zbawieniu rozbudowywano środkami językowymi swojej epoki, dodając do tego, co zastano, nową ekspresję i ujęcia. Powstawanie przebudzeniowych hymnów było oddane w służbę skuteczności ich oddziaływania. I. Bajerowa uznała, iż ekspresja i formułowość są dwiema cechami języka religijnego, „formułowość ma funkcję mnemotechniczną, a ekspresja połączona z emocją wzmacnia możliwość ulegania funkcji perswazyjnej”⁶. Można powiedzieć, że analizowana topika poprzez cechę powtarzalności stała się literackim odpowiednikiem „formułowości” przywoływanej przez I. Bajerową. Autorzy pieśni przebudzeniowej oddali swój poetycki warsztat w służbę misyjną. Motywowane religijnie dążenie do zwiększenia perswazyjności powodowało, iż sięgali po coraz mocniejsze środki ekspresji, jak np. hiperbole (moc krwi Chrystusa) czy paradoks i oksymoron (wybielenie i oczyszczenie przez krew). Estetyka doby baroku odegrała tu szczególną rolę, przynajmniej w zakresie *Blut und Wunden Theologie*⁷. Literackie pomysły największych twórców stały się obiektem dalszych trawestacji. Niekiedy zaczynają żyć własnym życiem. Ważną rolę odegrał proces ewolucji stworzonych przez wysoką kulturę literacką porównań i metafor, jaki dokonał się w historycznym rozwoju i w kultowym „użyciu”. Kiedy ginie poetyckość,

⁵ G.M. Marsden, *From Fundamentalism to Evangelicalism. A Historical Analysis w: The Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells, J.D. Woodbridge, Nashville 1975, s. 124–126. Podobnie na „dwa korzenie” ewangelikalnej wiary – Jezusa Chrystusa i Biblię, wskazuje D.O. Moberg, *Fundamentalists and Evangelicals in Society w: Evangelicals*, dz.cyt., s. 163.

⁶ I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, dz.cyt., s. 16–17. Pojęcie formuły jako powtarzającego się zwrotu językowego pojawia się także w etnologicznych badaniach nad pieśnią ludową. Por. J. Bartmiński, *Wokół lordowskiej koncepcji formuły*, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6; J. Sierociuk, *Z zagadnień formuły w polskiej pieśni ludowej*, „Literatura Ludowa” 1977, nr 1, s. 10–14.

⁷ H. Schneider, *Christi Blut...*, dz.cyt., s. 740–742; M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22–26; F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christumystik...*, dz.cyt., s. 339–343.

opisywana rzeczywistość nabiera konkretności i dosłowności. Radykalizm ewangelikalnej postawy religijnej i jej żarliwość doprowadziły niektóre współczesne nurty tego ruchu na granice chrześcijańskiej ortodoksji i stały się przyczyną licznych teologicznych kontrowersji. Warto o nich wspomnieć, opisując dalszy rozwój topiki zbawienia.

Studium historii ewangelikalizmu z drugiej połowy XX wieku przynosi liczne przykłady nowych przebudzeń, których zasady wiary i modlitewna praktyka wiążą się z omawianymi tu zagadnieniami. Język, którym posługują się te nowe ewangelikalne wspólnoty i nurty, skłania, by zapytać, czy pod wpływem ewolucji ewangelikalnej literatury pięknej nie doszło, w zakresie ich teologicznego nauczania, do daleko idących zmian semantycznych i doktrynalnych. Na kilku przykładach zasygnalizujemy tę problematykę.

W. Lee, twórca tzw. nurtu Kościołów Miejsowych (ang. *Local Church*), pisał w jednym z traktatów ewangelizacyjnych: „Jeżeli zawołam jakąś osobę po imieniu i jeśli ona rzeczywista, żywa i obecna, ta osoba przyjdzie do mnie. Pan Jezus jest rzeczywisty, żywy i obecny! Jest zawsze dostępny. Kiedykolwiek go wzywamy, przychodzi. (...) Najlepszym sposobem na doświadczenie Jego obecności ze wszystkimi Jego bogactwami, jest wzywanie Jego imienia”⁸. U. Ekman, pastor Kościoła *Word of Life Bible Center* z Uppsali i jeden z czołowych przedstawicieli *Faith Movement* (Ruchu Wiary), w druku ewangelizacyjnym pt. *Autorytet w imieniu Jezus* pisał następująco o uczniach Jezusa: „Mieli krew Jezusa i wiedzieli, czym jest odkupienie, ale posiadali jeszcze coś, co dla wielu z nas jest nieznanym bogactwem – oni mieli Imię Jezus i skutecznie Go używali”⁹. U. Ekman ma świadomość, że ludzkie imiona reprezentują osobę, a imię Jezusa ma moc szczególną, bo Bóg je „wywyższył, uwielbił i umieścił w Nim całą chwałę nieba”¹⁰. Zarzuty o magiczność takiego myślenia odpiera krótko: „Kiedykolwiek używasz Imienia Jezus z wiarą, całe niebo musi cię słuchać. Pomyśl – sam w sobie jesteś nikim, ale złóż swoją wiarę w Imieniu Jezus i w mocy, która jest w tym Imieniu!”¹¹. Kiedy U. Ekman mówi – „to nie magia”¹², ma na myśli – to nie demony za tym stoją, to nie jest automatyczne działanie religijne. Wierzy głęboko, że to, co proponuje, jest niezawodnym „skutkiem Bożych obietnic”. Nieco dalej rozwija szerzej znaczenie imienia Boga – pisze, że to sam Jezus modli się z Tobą, kiedy wypowiadasz Jego imię, „Możesz modlić się do Ojca w Imieniu Jezus i otrzymać to, o co się modlisz, cokolwiek to jest, ponieważ Imię Jezus jest w pełni władne”¹³. Nieco dalej wzywa: „proś Ducha Świętego, by objawił ci realność Imienia (...)”¹⁴. Amerykański kaznodzieja J. Osteen domaga się, aby chrześcijanin codziennie głośno „wyznawał”, powtarzał słowa, które „stwierdzają” to, co Bóg obiecał jako rzeczywistość. Jedną z takich proponowanych przez niego formuł do codziennego powtarzania jest zdanie „Jestem okryty KRWIĄ BARANKA! Pan idzie przede mną! Jezus jest we mnie. Anioł Pański ochrania mnie”¹⁵. Ewangelizacyjny traktat jego autorstwa kończy się zapewnie-

⁸ W. Lee, *Calling on the Name of the Lord*, cytuję za wydaniem polskim *Wzywanie imienia Pańskiego*, London 1992, s. 8.

⁹ U. Ekman, *Autorytet w imieniu Jezus*, Szczecin 1987, s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² Tamże, s. 25.

¹³ Tamże, s. 18.

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ J. Osteen, *Moc twego...*, dz.cyt., s. 26.

niem „cud jest w twoich ustach”¹⁶. Dodaje przy tym, że możliwość ta jest tylko „skutkiem Golgoty”. Pastor A. Jandl w broszurze *Krew przemawia* pisał następująco: „Jeżeli jesteś zbawiony, to tylko dlatego, że krew Jezusa dotknęła twojego życia. Nie mógłbyś zostać zbawiony, gdybyś nie przyjął, że krew Jezusa została przelana za ciebie na Golgocie. (...) Jesteś narodzony na nowo poprzez krew”¹⁷. To krew „uczyniła dla nas drogę „abyśmy mogli wejść”¹⁸ [do Miejsca Najświętszego – [Z.P.]. „Jesteś usprawiedliwiony krwią. (...) Cała przeszłość, (...) aż do tej minuty, jest oczyszczona mocą krwi Jezusa”¹⁹. „Moje świadectwo brzmi, że jestem przykryty krwią Jezusa. Jestem zanurzony we krwi. Wszędzie na sobie mam krew”²⁰.

Można powiedzieć, że są to fragmenty wyrwane z kontekstu. Przykłady te pokazują jednak, że możliwa jest dalsza ekspresyjna hiperbolizacja starotestamentowej ofiary i magii imienia, które zaadaptowane do ewangelikalnej soteriologii jeszcze mocniej podkreślają skuteczność i trwałość ofiary Chrystusa. Czyż nie jesteśmy świadkami kolejnego etapu obumierania literackiej figury, który przejawia się w tak dosłownym „użyciu” biblijnych metonimii. Omawiana powyżej topika ukazuje wyższy stopień urzeczowienia, nazwa coraz mocniej oddziałuje na to, co nazywa, a atrybut staje się niemal w pełni samodzielnym bytem.

Analiza topiki ewangelikalnej pieśni pozwoliła zapoznać się na przykładzie polskich kancjonałów z XX wieku ze światem duchowości wspólnot, które przeżywają współcześnie w naszym kraju dynamiczny rozwój. Poprzez analizę języka i kluczowych motywów tej literatury mogliśmy odsłonić nie tylko główne wyobrażenia religijne tych środowisk, ale także pewne mechanizmy rządzące językiem religijnym.

Jak pisała M. Kamińska, „pieśń może uczyć mówienia (...) o Bogu. Pełni funkcję ekspresywną, realizuje też zadania poznawcze i impresywne, nawet gdy nie stawia sobie takiego celu”²¹. Funkcja perswazyjna to jedno z najważniejszych zadań ewangelikalnej pieśni. Położenie nacisku na ów aspekt pieśni przez ich autorów doprowadziło do tego, że pojawiły się w nich cechy wypowiedzi charakterystycznych dla mówienia performatywnego²². Mimo iż nie spełniają kryteriów stawianych przez samego J. Austina takim wypowiedziom, to można wskazać na wiele cech zbliżających je (jako teksty kultowe) do „mówienia, które sprawia to, o czym mówi”. Zauważamy, że podmiot liryczny występujący w 1 os. nader często połączony bywa z trybem rozkazującym, a twórcy pieśni z upodobaniem stosują aspekt dokonany czasowników oraz formę czasu teraźniejszego na oznaczenie wydarzeń, jakie w ewangelikalnym *ordo salutis* mają dopiero nastąpić w przyszłości. Cóż więc „ustanawiają” pieśni, skoro kreują najczęściej wizję szczęśliwej przyszłości, dokonanego zbawienia, które dopełnia udział w chwale Boga? Mówią o tym jak o teraźniejszości. Mówią w sposób podkreślający teraźniejszość wydarzeń przeszłych i przyszłych. Teraźniejszość ta osiągana jest przez akt wiary, którego treścią religijną jest twierdzenie o zbawieniu w Jezusie. Zbawieniu, które się dokonało, lecz które ewangelikalni chrześcijanie przyjmują w akcie teraźniej-

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ A. Jandl, *Krew przemawia*, dz.cyt., s. 22.

¹⁸ Tamże, s. 3.

¹⁹ Tamże, s. 7–8.

²⁰ Tamże, s. 25.

²¹ M. Kamińska, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, dz.cyt., s. 144.

²² Nie chodzi tu o performatywność rozumianą jako ustanowienie kontaktu modlitewnego z Bogiem, jak pisała o tym I. Bajerowa, dz.cyt.

szej wiary (aktem lokucji w terminologii J. Austina można określić moment śpiewu pieśni w czasie nabożeństwa). Konsekwencje dokonującego się we wspólnocie wierzących przyjęcia wiarą tamtego soteriologicznego wydarzenia krzyża pojawiają się w przyszłości. Czas teraźniejszy (dominujący w pieśniach) czyni tę przyszłość bliską i znaną.

Analizowane utwory są doniosłym instrumentem w wypełnianiu jednego z podstawowych zadań religii, czyli wzmocnienia człowieka w obliczu śmierci. Ewangelikalna pieśń mówi przede wszystkim o tym, iż dla zgromadzonych na nabożeństwie wierzących chrześcijan czas został zniesiony. Opisywane w rozdziale V – sekwencyjność czasów i antycypacja przyszłości – polegają wszak na tym, że teksty pieśni „stanowią” teraźniejszość zbawienia i bezpieczeństwa. Tylko w tym sensie można mówić o ich „performatywności”. Pieśni kreują językowy świat, w którym wierni osiągają albo mogą osiągnąć zbawienie. Nie „sprawiają” zbawienia, bo taką interpretację wyklucza przecież istota chrześcijańskiej doktryny, ale czynią je bliższym i umożliwiają wgląd w to, co jest poza czasem.

Topiczność analizowanych motywów polega nie tylko na retorycznych korzeniach i wskrzeszeniu funkcji perswazyjnej, ale i na powtarzalności oraz skupieniu ich znaczenia wokół soteriologii. Wszystkie trzy toposy są ściśle związane z metaforą bezpieczeństwa, krew Jezusa jest „rękojmnią bezpieczeństwa” i „szatą zbawionych”, Jego imię to „tarcza” „ochrona”, a chwała staje się alegorią dokonanego zbawienia, jest znakiem przyszłego uczestnictwa wiernych w świętości Boga. Widzimy ją jak „Iśni w oddali” jako pewny „udział” zgromadzonych. Zbawienie rozpisane na elementarne wyobrażenia jawi się jako ochrona przed złem, grzechem, jako pewność wiary i wewnętrzne zdrowie. W zdecydowanej większości pieśni głównym tematem staje się prawda o zbawieniu. Ogląd pieśni pod względem tematycznym szczególnie wyraźnie pokazuje chrystocentryzm ewangelikalnej duchowości. Język pieśni rozwinął starotestamentową topikę ofiary, a biblijnym hipostazom Boga nadał niemal jednoznacznie chrystologiczny sens.

Równolegle do procesu kształtowania się ewangelikalnej topiki w dobie pietyzmu i amerykańskich wielkich przebudzeń, sformułowana zostaje w tych środowiskach doktryna o uświęceniu, z którą związana jest np. ewolucja toposu krwi, od motywu „zbawienia przez krew” do „uświęcenia przez krew”. Pojawiają się wątki mistyczne przy równoczesnym sensualizmie obrazowania. Mistyka ta głosi rezygnację z „ja” jednostkowego na rzecz *sacrum*, głosi potrzebę wyrzeczenia się siebie i wypełnienia Bogiem. W analizowanych pieśniach mówienie podobnym językiem wynika z przyjęcia i adaptacji wzorców radykalnego pietyzmu (G. Tersteegen), metodyzmu (Ch. Wesley) czy purytanizmu (I. Watts). Istnieje bowiem wspólnota języka religijnego, wspólnota, która przebiega ponad wewnętrznymi podziałami kościelnymi. Przebiega nawet ponad podziałem najgłębszym – na Kościoły chrzczące dzieci i Kościoły praktykujące chrzest dorosłych.

Analiza polskich pieśni ewangelikalnych pozwala na dokonanie wglądu w złożone zależności między sferami literatury pięknej i religii. Z jednej strony, wizja *sacrum*, jaka jest udziałem ewangelikalnych protestantów, determinuje kształt ich własnej poezji, sięga do struktury gramatycznej, do konstrukcji wiersza. Powtarzane podczas nabożeństw słowa pieśni stają się nie tylko wyznaniem wiary, ale są też tej wiary budowniczymi. Poetyckość oddana została w służbę ewangelizacji. Z drugiej strony, „mówienie wierszem” o Bogu i Biblii, mówienie powtarzane, bo przecież jest ono

także rytualną modlitwą, spowodowało, że język religijnego monologu zaczynał przypominać językowy świat z czasów Apostołów. Fundamentalna zasada reformacji *sola scriptura* ukazała tu swoją nową postać. Poetyckie tropy sprawiły, że zostały wskrzeszone do życia znane z Biblii hipostazy. Podstawowym zadaniem, jakie stawiali im ich twórcy, było prowadzenie człowieka ku Bogu. Miały nie tylko ilustrować najważniejsze treści chrześcijańskiej wiary, ale i umożliwić ich zrozumienie i przyjęcie. Miały dać tak doczesne pocieszenie, jak i pewność przyszłej wspólnoty z Bogiem.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Baptist Church Hymnal*, London 1940.
- Chwalebna Pieśń. Śpiewniczek do użytku w zborach chrześcijańskich*, cz. 1, wyd. 2, Wilno 1937.
- Chwalebna Pieśń. Śpiewniczek do użytku w zborach chrześcijańskich*, wydano w Szwecji, cz. 1, b.r.w..
- Chwalebna Pieśń. Śpiewniczek do użytku w zborach chrześcijańskich*, wyd. 2 ulepszone, Billy-Montigny b.r.w.
- Chwalebna Pieśń*, cz. 2, wyd. 3, Kętrzyn 1948.
- Cytra – 100 pieśni na chór mieszany*, Trzanowice 1950.
- Ewangelia w Pieśni*, Warszawa, przed 1939.
- Głos Miłości*, Zabrze–Mikulczyce 1986.
- Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, wyd. 1, Łódź b.r.w.
- Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, wyd. 2, b.m. i r.w.
- Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, wyd. 3 uzupełnione i zmienione, Warszawa 1960.
- Głos Wiary*, oprac. G. Popko, nutowy, Warszawa 1968.
- Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, wyd. 4, Warszawa 1973.
- Głos Wiary*, oprac. G. Popko, nutowy, Warszawa 1979.
- Głos Wiary. Śpiewnik dla Zborów Pańskich*, wyd. 5, Warszawa 1980.
- Гысн*, Łódź 1923.
- Harfa podróżna dla pielgrzymów do góry Syon. Zbiór pieśni, które po większej części z niemieckiego na język polski przełożyli Lischewski, Krisch, Przytulla i in., Szillen (Ostpr.) J.L. Sakuth, [Działdowo 1905?]*.
- Harfa Syjońska*, wyd. 2, Cieszyń 1912.
- Harfa Syjońska*, wyd. 3, oprac. K. Hławiczka, P. Sikora, Cieszyń 1922.
- Harfa Syjońska*, wyd. 1, nutowe, oprac. K. Hławiczka, Cieszyń 1924.
- Harfa Syjońska. Śpiewnik do użytku misji wewnętrznej*, wyd. 5, Cieszyń 1949.
- Harfa Syjońska. Śpiewnik do użytku misji wewnętrznej*, wyd. 6, Warszawa 1958.
- Harfa Syjońska*, wyd. 2, nutowe, oprac. K. Hławiczka, J. Tacina, Warszawa 1965.
- Harfa Syjońska. Śpiewnik do użytku misji wewnętrznej*, wyd. 7, oprac. K. Hławiczka, Warszawa 1971.
- Harfa Syjońska. Śpiewnik dla użytku Misji Wewnętrznej*, Cieszyń 1906.
- Harfa. Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL. Dla Misji Wewnętrznej*, wyd. 7, Warszawa 1971.
- Hymns Ancient and Modern*, London 1924.
- Hymns and Psalms*, London 1983.
- Jedna pieśń*, cz. 1, oprac. i przeł. A. Bajko, Bel Air, Maryland 1968.
- Jedna pieśń*, cz. 2, oprac. i przeł. A. Bajko, nutowy, Bel Air 1974.
- Krótki zbiór duchowych pieśni dla nabożeństw*, oprac. J. Pietraszko, Poznań 1909.

- Lira Syońska. Zbiór dawnych i nowych śpiewów religijnych z towarzystwem fortepianu do użytku domowego*, Warszawa 1895.
- Mały śpiewnik Chrześcijański*, zebrał G. Kubik z Warszawy, Stockholm 1946.
- Pieśni Chrześcijańskie dla użytku chórów mieszanych*, zeszyt I, II i III, b.m. i r.w.
- Pieśni Chwały*, b.m. i r.w.
- Pieśni Duchowe i Ewangelizacyjne*. Valence (France) [1984?].
- Pieśni Duchowne na Chwałę Bożą*, oprac. K. Fugowski, N. Stecewicz, New York 1943.
- Pieśni Ewangeliczne* [nakładem Komitetu Zjednoczenia Chrześcijan Ewangelickich w Polsce], oprac. K. Tosiówna, Warszawa 1936.
- Pieśni Ewangeliczne dla pogłębienia życia duchowego*, Warszawa 1935.
- Pieśni Ewangelizacyjne – Evangelisationslieder*, Warszawa [1928].
- Pieśni Ewangelizacyjne*, Warszawa 1932.
- Pieśni Ewangelizacyjne – nowe pieśni na tygodnie ewangelizacyjne w Dziegielowie*; roczniki 1969–1976, oprac. K. Hławiczka; 1977–1982 inni, m.in. T. Sikora.
- Pieśni Kościelne*, cz. 1, nutowy, [Warszawa ?] 1949.
- Pieśni Kościelne – Śpiewnik Pielgrzyma*, nutowy do cz. 2, Warszawa 1965.
- Pieśni Kościelne, śpiewnik zborowy ZKE*, Warszawa 1957.
- Pieśni Kościelne na chór mieszany*, cz. 1, oprac. B. Winnik, A. Wójcicki, Warszawa 1947.
- Pieśni Kościelne na chór mieszany*, cz. 1, b.m.w. 1950.
- Pieśni Kościelne na chór mieszany*, cz. 2, oprac. A. Bójko, B. Winnik, Warszawa 1957.
- Pieśni Kościelne na chór mieszany*, wyd. 2 uzupełnione, Warszawa 1966.
- Pieśni Królestwa Bożego*, przeł. ks. P. Abramowski, Neumünster 1899.
- Pieśni Królestwa Bożego ku budzeniu i budowaniu życia chrześcijańskiego*, wyd. 3, [Chorzów?] 1936.
- Pieśni na XI doroczną Konferencję Społeczności Chrześcijańskiej i Związku Młodzieży Zdecydowanych Chrześcijan w Warszawie w dniach 8 do 10 grudnia 1935*, Warszawa 1935.
- Pieśni Nadziei i Wiary*, Warszawa 1970.
- Pieśni Nadziei i Wiary – Kancjonał Kościoła Metodystycznego*, oprac. K. Hławiczka, nutowy, tom 1–2, Warszawa 1970–1972.
- Pieśni Nadziei i Wiary*, Warszawa 1986.
- Pieśni na zjazd dla pogłębienia życia duchowego*, Łódź [1937].
- Pieśni nowego życia. Śpiewnik nutowy*, Warszawa 1987.
- Pieśni nowego życia. Śpiewnik tekstowy*, Warszawa 1984.
- Pieśni Pielgrzyma*, [Cieszyn?] 1919.
- Pieśni Radości 1–3*, wyd. 2 poprawione, Warszawa 1999.
- Pieśni religijne na dwa głosy*, oprac. A. Hławiczka, Cieszyn 1904.
- Pieśni życia*, Wisła (numery 1–167), b.r.w.
- Pieśni życia*, dodatek (numery 168–281), b.m. i r.w.
- Pieśni życia na Bożej drodze*, Blaubeuren b.r.w.
- Radosna Wieść. Śpiewnik dla szkółek niedzielnych i młodzieży*, Warszawa b.r.w. [przed 1939].
- Słońca Promienie*, oprac. A. i P. Bajkowie, nutowe, Bel Air, t. 1, 1966, t. 2, 1970.
- Stokrotki (pieśni dla dzieci i młodzieży z nutami)*, wyd. 1, oprac. K. Hławiczka, Trzanowice 1948.
- Stokrotki (pieśni dla dzieci i młodzieży z nutami)*, wyd. 2, oprac. K. Hławiczka, Warszawa 1965.
- Śpiewnik Kościoła Chrystusowego*, Warszawa 1947.
- Śpiewnik Kościoła Chrystusowego*, b.m.w. 1950.
- Śpiewnik Kościoła Powszechnego*, Warszawa 1948.
- Śpiewnik Metodystyczny z nutami. Zbiór hymnów i pieśni religijnych dla użytku kongregacji i członków Kościoła Metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1927.
- Śpiewnik Metodystyczny*, t. 1, [Warszawa] 1945.
- Śpiewnik Metodystyczny*, wyd. 3, Warszawa 1949.
- Śpiewnik Metodystyczny*, cz. 2, (pieśni o numerach 257–357), Ostróda 1949.

- Śpiewnik młodzieżowy*, cz. 1 i 2, wyd. Wrocław b.r.w.
Śpiewnik Pielgrzyma dla użytku wiernych chrześcijan, wyd. 2, Cieszyn 1923.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 3, Dolny Żuków 1935.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 4, Dolny Żuków 1959.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 5, Warszawa 1961.
Śpiewnik Pielgrzyma, nutowy do cz. 2, 1965.
Śpiewnik Pielgrzyma, nutowy, Warszawa 1971.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 7, Warszawa 1975.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 8, Warszawa 1980.
Śpiewnik Pielgrzyma, wyd. 9, Warszawa 1981.
Śpiewnik Pieśni Duchownych, Krzemieniec b.r.w.
Śpiewnik Pieśni Religijnych Kościoła wyznania Baptystycznego w Ameryce, zebrał i ułożył ks. L. Adamus, Philadelphia 1917.
Teksty pieśni i refrenów [z różnych śpiewników], wyd. P. Ratz, Warszawa 1987.
W cieniu krzyża, pieśni Haliny Kudzin, wyd. A. i P. Bajkowie, Bel Air 1981.
Wesoła Nowina, Philadelphia 1939.
Wesoła Nowina, przeł. A. Gusiewski, oprac. ks. Mikulski, Łódź 1900.
Wędrowiec, Billy-Montigny, France 1979.
Wędrowiec, Łódź 1989.
Zbiór pieśni nabożnych do użytku w Kościołach i Domach Chrześcijańskich, zebrali i ułożyli ks. P. Koziółek, E. Hobart, Nowy York 1905.

Opracowania

- Abramowska J., *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej w: Problemy odbioru i odbiorcy*, red. T. Bujnicki i J. Sławiński, Wrocław 1977.
 Abramowska J., *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 3–23.
 Achille L., *Die „Negro Spirituals” als geistliche Volksmusik*, „Musik und Altar” 1958, r. 11, s. 64–70.
 [A] *Dictionary of Hymnology*, red. J. Julian, New York 1957, (reprint: t. 1, 1892, t. 2, 1907).
 Albrecht H., *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995.
 Allen C.J., *Hymns and Christian Faith*, London 1966.
 Althaus Th., *Entstehen aus dem Widerspruch. Das pietistische Lied bei Gottfried Arnold, dem grafen von Zinzendorf und Gerhard Tersteegen w: „Geist = reicher” Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bush, W. Miersemann, Tübingen 1997, s. 241–254.
Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura, red. M. Buchowski, Warszawa 1993.
 Arutinowa N.D., *Metafora językowa*, przeł. J. Faryno, „Teksty” 1980, nr 6, s. 158–170.
 Austin J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
 Austin J.L., *Performatywy i konstatacje w: M. Hempoliński, Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 235–244.
 Axemacher E., *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistliche Dichtung des Siebzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 2001.

- Axemacher E., *Mystische Frömmigkeit und reformatorische Theologie. Zu Martin Mollers Lied „Ach Gott, wie manches Herzeleid“ w: Das Protestantische Kirchenlied im. 16. und 17. Jahrhundert* hrsg. red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986, s. 39–48.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Bader G., *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988.
- Bailey A.E., *The Gospel in hymns*, New York 1950.
- Bajerowa I., *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym w: O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Bajerowa I., *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 11–17.
- Bajko P., *Z dziejów Kościoła Chrystusowego w Polsce*, Bel Air 2001.
- Balders G., *Freikirchliche Hymnologie – eine unerledigte Aufgabe*, „Theologisches Gespräch” 2/1990, s. 4–24.
- Balders G., *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland*, Wuppertal Kassel 1978.
- Baluch W., *Metafora w ujęciu kognitywnym (Przegląd)*, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 2, s. 223–236.
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Barkley J.M., *Handbook to the church hymnary*, London–Oxford 1979.
- Bartkowski B., *Badania żywej tradycji polskich pieśni religijnych a hymnologia*, „Zeszyty Naukowe PWSM w Katowicach” 1978, z. 19, s. 90–101.
- Bartkowski B., *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987.
- Bartmiński J., *O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 257–266.
- Bealle J., *Public Worship, Private Faith. Sacred Harp and American Folksong*, Athens–Georgia 1997.
- Bebbington D.W., *Evangelicalism in modern Britain: A History from 1730 to the 1980s*, London 1989.
- Becker G., *Die Ursymbole in den Religionen*, Graz–Wien–Köln 1987.
- Bednarczyk K., *Historia Zborów Baptystów w Polsce do roku 1939*, Warszawa 1997.
- Bednarczyk K., *Baptyści*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1983, nr 4, s. 13–25.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Benedyktowicz W., *Bracia z Epworth*, Warszawa 1971.
- Benson L.F., *The Hymnody of the Christian Church*, New York 1927.
- Benson L.F., *The English Hymn, its Development and Use in Worship*, New York 1915.
- Berefelt G., *O symbolu i alegorii*, „Archiwum tłumaczeń z teorii literatury i metodologii badań literackich”, Lublin 1982, z. 5, s. 51–62.
- Berger K., *Barok und Aufklärung im geistlichen Lied*, Marburg 1951.
- Bertheau M., *Vierhundert Jahre Kirchenlied*, Hamburg 1924.
- Bett H., *The Hymns of Methodism*, London 1945.
- Białostocki J., *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, t. 1–2, Warszawa 1982.
- Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986.
- Biblia a literatura polska*, red. K. Bukowski, Warszawa 1990.
- Biebuyck B., *Faith and Fiction. Interdisciplinary Studies on the Interplay between Metaphor and Religion*, Frankfurt 1998.
- Biehl P., *Symbol und Metaphor. Auf Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache*, „Jahrbuch der Religionspädagogik” 2(1985), s. 29–64.
- Birkenmajer J., *Hymny i ich dzieje w: Hymny średniowieczne*, przeł. J. Gamska-Lempicka, Lwów 1934.

- Bishop S.L., Isaac Watts, *Hymns and Spiritual Songs 1707–1748: A Study in Early 18th Century Language Changes*, London 1962.
- Bister U., *Die Bruderbewegung in Deutschland*, maszynopis pracy doktorskiej, Marburg 1983.
- Black M., *Metafora*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 3.
- Blackwell dictionary of evangelical biography 1730–1860*, red. D.M. Lewis, t. 1–2, Grand Rapids 1984.
- Blankenburg W., *Kirchenlied- und Volksweise*, Gütersloh 1953.
- Blume F., *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1964.
- Bobowski M., *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Bogatyriew P., *Semiotyka kultury ludowej*, red. M.R. Mayenowa, Warszawa 1975.
- Bormann W., *Das Eindringen des Pietismus in der ostpreußische Landeskirche*, Königsberg 1913.
- Brauer J.C., *Revivalism Revisited*, „The Journal of Religion” 77 (1997), nr 2, s. 268–277.
- Brecht M., *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22–46.
- Breymayer R., *Mit den Herzen gesehene: visuell-verbale Rhetorik in einer schwäbisch-pietistischen Erbaungsstunde*, „Pietismus und Neuzeit” t. 24, 1998, s. 354–367.
- Broda J., *Główne dzieło ks. Jerzego Heczki*, „Strażnica Ewangelicka” r. XII, Cieszyń 1957.
- Bronk A., *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, nr 16, z. 3–4, s. 29–44.
- Brose M.E., *Zum Lob befreit. Charles Wesley und das Kirchenlied*, Stuttgart 1997.
- Brown D.C., *To sing or not to sing: Seventeenth Century English Baptists and Congregational Song w: Handbook to the Baptist Hymnal*, Nashville 1992, s. 55–62.
- Brown K.D., *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Wales, 1800–1930*, Oxford 1988.
- Brown M.F., *Thinking about Magic w: Anthropology of Religion. A Handbook*, red. S.D. Glazier, London 1999, s. 121–136.
- Brown R., *English Baptists of the Eighteen Century*, London 1986.
- Brückner A., *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923.
- Brzechczyn K., *Między afirmacją a izolacją od świata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 2000, nr 8, s. 52–65.
- Brzechczyn K., *Rozwój baptystyki na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 1999, nr 7, s. 41–59.
- Buchowski M., *Logika sprawczej mocy obrzędów w: Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992.
- Buchowski M., *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Buchowski M., Burszta W., *Status języka w świadomości magicznej*, „Etnografia Polska” 1986, XXX(1), s. 31–42.
- Buchrucker A.-E., *Theologie der evangelischen Abendmahlslieder*, Erlangen 1987.
- Buliszak B., *Cześć imienia Jezus w trygramie IHS w dobie rozkwitu i schyłku średniowiecza*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 97–107.
- Burke K., *The Rethoric of Religion*, Boston 1961.
- Burszta W., *Język i kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986.
- Burszta W., *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury w: Języka a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wrocław 1991.
- Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznawania kultury*, Poznań 1992.
- Bystron J.S., *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa w: tegoż, Tematy, które mi odradzano*, opr. L. Stomma, Warszawa 1980, s. 204–218.
- Caird G.B., *The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia 1980.

- Carwardine R., *Transatlantic Revivalism. Popular Evangelism in Great Britain and America 1790–1865*, London 1978.
- Casper B., *Gott nennen, Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Cersowsky P., *Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, München 1990.
- Chambers E., *Z dziejów ruchu metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1948.
- Chapeaurouge D., *Einführung in der geschichte der christlichen Symbole*, Darmstadt 1984.
- Chemperek D., *Wyznaniowe oblicze poezji Daniela Naborowskiego w: Nurt religijny w literaturze polskiego baroku*, red. M. Hanusiewicz, Cz. Hernas, Lublin 1995.
- Chlebowski B., *Najdawniejsze kancjonały protestanckie z połowy XVI wieku. Przyczynek do dziejów polskiej liryki religijnej w: Pisma*, t. 2, Warszawa 1912, s. 1–23.
- Chojnacki W., *Bibliografia polskich druków ewangelickich Ziem Zachodnich i Północnych 1530–1939*, Warszawa 1966.
- Chojnacki W., *Polskie kancjonały na Śląsku w XVII–XIX w. Szkic bibliograficzny*, „Roczniki Bibliograficzne” r. II, 1958, z. 1–2.
- Christoph A., *Einführung in der Hymnologie*, Berlin 1973.
- Chudzik A., *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.
- Cieński M., *Folklor a stereotypy*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 2.
- Cieślakowski S. i T., *Sacrum i maska czyli o wypowiedzianiu niewypowiedzianego w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 65–82.
- Clements K.W., *Baptists in the Twentieth Century*, London 1989.
- Colquhoun F., *Hymns that live. Their Meaning & Message*, Downers Grove 1980.
- Companion to the hymnal. *A handbook to the 1964 Methodist hymnal*, Nashville 1970.
- Covert W.C., Layfer C.W., *Handbook to the Hymnal*, Philadelphia 1946.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.
- Czajko E., *Ewangeliczni chrześcijanie w Polsce*, Warszawa 1967.
- Czajko E., *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w: Kalendarz „Chrześcijanina”* 1977.
- Czarnowski S., „Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych w: *Dziela*, t. 3, Warszawa 1956.
- Czarnowski S., *Warunki społecznej zmiany znaczenia symboli literackich*, „Przegląd Socjologiczny” r. 1935, t. 3, z. 3–4, s. 435–458.
- Czerwiński M., *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975.
- Człowiek wobec religii, red. K. Mech, Kraków 1999.
- Czyż A., *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Wrocław 1988.
- Dadak-Kozicka J.K., *Folklor sztuką życia. Źródła antropologii muzyki*, Warszawa 1996.
- Dahle J., *Library of Christian Hymns*, Minneapolis, t. 1, 1924, t. 2, 1928 (reprint – New York 1975).
- [Das] protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. *Texte, musik- und theologieschichtliche probleme*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.
- Davies D., *The Eighteenth-Century Hymn in England*, Cambridge 1993.
- Davies H., *From Watts and Wesley to Maurice 1690–1850. Worship and theology in England*, Princeton 1961.
- Davison A.T., *Church Music illusion and reality*, Cambridge 1952.
- Dąbek S., *Polska pieśń religijna w źródłach rękopiśmiennych i drukowanych*, „Nasza Przyszłość” 82(1994), s. 323–352.
- Dąbrowska A., *Język magii – magia języka. Zarys problematyki*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 1.
- Dąbrowska I., *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975.
- [Der] Name Gottes, red. H. von Stietencorn, Düsseldorf 1975.
- Dictionary of biblical images, symbols, motives, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998.
- [Die] Evangelische Kirchen in Polen, „Ekklesia”, Leipzig 1938.

- [Die] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. F. Blume, t. 1–16, Basel Kassel 1949–1986.
- [Die] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. L. Finscher, t. 1–9, Kassel 1994–1999.
- Dietrich W., *Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden*, t. 1–2, Witten 1988.
- Ditrich Ch., Brockes F., *Die Privat-Erbaugsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903.
- Długosz K., *Język – religia – kultura*, Szczecin 2001.
- Dobosz A., *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.
- Dohm B., *Heiligkeit im Diesseits. Hermetische Konzepte im halleischen und herrnhutischen Lied w: Pietismus und Liedkultur*, red. W. Mierseemann, G. Busch, Tübingen 2002, s. 305–316.
- Dohm B., *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Biebelichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, seria: Studien zur deutschen Literatur, nr 54.
- Dołęga J.M., *Znak. Język. Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991.
- Donat R., *Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden*, Kassel 1958.
- Douglas M., *Symbole naturalne*, przeł. E. Dzurak, Kraków 2004.
- Drummond A.L., *Story of American Protestantism*, London 1949.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- Eco U., *Czytanie świata*, przeł. M. Woźniak, Kraków 1999.
- Eggenberger O., *Die Freikirchen in Deutschland und in der Schweiz und ihr Verhältnis zu den Volkskirchen*, Zürich–Stuttgart 1964.
- [Ein] Herr, ein Glaube, eine Taufe. *150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland*, Wuppertal–Kassel 1978.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993.
- Ellinwood L., *The History of the American Church Music*, New York 1953.
- Emerich B., *Topika i topoi*, przeł. J. Koźbiał, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 235–263.
- England M.W., Sparrow J., *Hymns unbidden. Donne, Herbert, Blake, Emily Dickinson and the Hymnographers*, New York 1966.
- Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- English Hymns of the Eighteen Century: An Anthology*, red. A. Richard, New York 1991.
- Evangelical Dictionary of Theology*, red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984.
- Eylenstein E., *Carl Brockhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, red. O. Scheel, L. Zschamack, t. XLVI, Gotha 1928.
- Farbridge M.H., *Studies in biblical and Semitic symbolism*, New York 1970.
- Feicht H., *Polska pieśń średniowieczna*, „Musica Medii Aevi” t. 2, Kraków 1968, s. 52–70.
- Ferdula J., *Śpiewniki kościelne w Polsce na początku XX wieku*, Lublin 1970.
- Fischer A., *Kirchenlieder-Lexicon. Hymnologisch-literarische nachweisungen über ca 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphabetischer Folge nebst einer Übersicht der Liederdichter*, t. 1–2, Gotha 1878.
- Fischer A., Tümpel W., *Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*, t. 1–6, Gütersloh 1904–1916.
- Folklor – Sacrum – Religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Fournier K.A., *Ewangeliczni katolicy*, przeł. F. Kozub, Warszawa 1998.
- Föllmer O., *Pietismus und Enthusiasmus, Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte den Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*, Wuppertal 1989.
- Frankowski J., *Metafora w „Biblii” w: Studia o metaforze II*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1983, s. 153–177.
- Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung*, Trier 1973.

- Frye N., *Archetypy literatury*, przeł. A. Bejska w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976, s. 303–321.
- Frye N., *Symbol jako motyw i znak*, „Archiwum tłumaczeń z teorii literatury i metodologii badań literackich” z. 2, Lublin 1982.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Gabriel P., *Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luter bis zur Gegenwart*, Berlin 1951.
- Gabriel P., *Geschichte des Kirchenliedes. Ein Abriss*, Göttingen 1957.
- Gadamer H.G., *Semantyka i hermeneutyka*, „Teksty” 1977, nr 4, s. 175–184.
- Gastpary W., *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVII wieku do I wojny światowej*, Warszawa 1977.
- Gastpary W., *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych, 1914–1939*, cz. I, Warszawa 1978.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy w: Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- „Geist-reicher” *Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bosch, W. Miersemann, Tübingen 1997.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, t. 1, Göttingen 1993.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, K. Doppermann, t. 2, Göttingen 1995.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, K. Doppermann, t. 3, Göttingen 2000.
- Gibson A., *The ministry of song, essays upon aspects of hymnology*, London 1959.
- Gilkey L.B., *Nazwanie wichru*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1976.
- Gillmann F.J., *The evolution of the English Hymn*, London 1927.
- Gilson E., *Lingwistyka a filozofia*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
- Glajcar A., *Ks. Paweł Sikora jako duszpasterz, katecheta, pieśniarz religijny*, mps mgr. ChAT, Warszawa 1990.
- Godyń J., *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblistów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995.
- Goldamer K., *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960.
- Gordon J.M., *Evangelical Spirituality from the Wesleys to John Scott*, London 1991.
- Górski K., *Poezja jako wyraz*, Toruń 1946.
- Górski K., *Świętość spowszechniona*, „Moja Rodzina” 1955, nr 2.
- Grabowski T., *Literatura luterska w Polsce XVI wieku. 1530–1630*, Poznań 1930.
- Greeley A.M., *Religion as Poetry*, London 1995.
- Greeley A., *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, przeł. St. Szalay, „Concilium” 1971, s. 109–117.
- Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
- Grenz S.J., *Renewing the center. Evangelical theology in a post-theological era*, Grand Rapids 2000.
- Grodziński E., *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983.
- Grzegorzczkova R., *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy w: Język a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wrocław 1991, s. 11–28.
- Grzegorski Z., *Posługa słowa w schemacie teorii informacji*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1970, nr 1, s. 479–507.
- Gutowski W., *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski w: Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993.
- Gutowski W., *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Hahn G., *Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen Kirchlichen Liedes*, München 1981.
- Hahn G., *Die Passion Christi im geistlichen Lied w: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, red. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, s. 297–319.
- Hall J., *Leksykon symboli sztuki Wschodu i Zachodu*, Kraków 1997.

- Halas E., *Fundamentalistyczna retoryka Drogi Neokatechumenalnej* w: „Nomos” 1991, nr 1, s. 61–71.
- Halas E., *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992.
- Halas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.
- Handbook to the Church Hymnary*, red. J. Moffatt, Oxford 1927.
- Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, red. Chr. Mahrenholz, O. Söhngen, Göttingen t. 1 – 1956; t. 2 – 1957; t. 3 – 1970.
- Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.
- Harasimowicz J., *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*, Baden-Baden 1996.
- Harasimowicz J., *Słowo widzialne. Luteranizm górnośląski w zwierciadle sztuki w: Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym Śląsku*, Katowice 1993.
- Harasimowicz J., *Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej reformacji 1520–1650*, Wrocław 1986.
- Harlan L., *Theology of Eighteenth Century English Hymns*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 48 (June), 1979, s. 167–193.
- Harrison D.E.W., Sansom M.C., *Worship in the Church of England*, London 1982.
- Heiler F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923.
- Heiner W., *Bekannte Lieder – wie sie entstanden*, Stuttgart 1995.
- Herbst W., *Der theologische Hintergrund der „neuen Lieder”*, „Musik und Kirche” 34, 1964, s. 213–222.
- Herbst W., *Wer ist wer im Gesangbuch?*, Göttingen 2001.
- Herbut J., *Logiczna interpretacja języka religijnego w: Oblicza dialogu*, Lublin 1992, s. 33–62.
- Hewitt T.B., *Paul Gerhard as a hymn writer and his influence on English hymnody*, St. Louis 1976 (reprint z 1918).
- Historical Companion to Hymns Ancient and Modern*, red. M. Frost, London 1962.
- Hławiczka K., *Melodie polskie w kancjonale mazurskim*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1963, nr 3.
- Hławiczka K., *Sprawa kancjonatu Artomiusza z roku 1578*, „Musica Antiqua Europae Orientalis”, 2(1969) s. 141–173.
- Hławiczka K., *Rola muzyki w historii reformacji*, „Jednota” 1967, nr 10.
- Hławiczka K., *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 166–190.
- Hönen R., *Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Ihre Entstehung und Entwicklung*, Tübingen 1930.
- Hubert H., Mauss M., *Zarys ogólnej teorii magii w: Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa 1973, s. 3–209.
- Hunt S., *Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-Pentecostal Faith Ministries*, „Religion” 28(1998), nr 3, s. 271–280.
- Hunter J.D., *Evangelicalism. The Coming Generation*, Chicago 1987.
- Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, red. H. Filipkowska, S. Fita, Lublin 1999.
- Izutsu T., *Language and magic. Studies in the magical function of speech*, Tokyo 1956.
- Jaeger H., *Name Jesu w: Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, Fryburg 1962.
- Jakobson R., *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, przeł. L. Zawadowski w: *tenże, W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, s. 150–175.
- Janik P., *Religijna pieśń w kościele w: Kalendarz Ewangelicki* 1993, Bielsko-Biała 1992.
- Jaroszewicz B., *Zarys dziejów Kościoła Baptystów w Polsce*, mps ChAT, Warszawa 1955.
- Jaźwiecka-Bujalska D., *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000.
- Jetter W., *Symbol und Ritual*, Göttingen 1978.

- Jędrzejewski R., *Symbol wody w religii chrześcijańskiej w: Symbol w kulturze*, red. G. Gluchowski, Lublin 1999, s. 75–87.
- Język a chrześcijaństwo, red. I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński, Lublin 1993.
- Język a kultura, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczak, Wrocław 1991.
- Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów, red. W. Kubiński, R. Kalisz, E. Modrzejewska, Gdańsk 1998.
- Językoznawstwo kognitywne 2. Zjawiska pragmatyczne, red. W. Kubiński, D. Stanulewicz, Gdańsk 2001.
- Jordy G., *Die Bruderbewegung in Deutschland*, t. 1–3, Wuppertal 1979, 1981, 1986.
- Kalendarz „Chrześcijanina” 1973, Warszawa 1973.
- Kalendarz „Chrześcijanina” 1977, Warszawa 1977.
- Kalendarz jubileuszowy ZKE, Warszawa 1963.
- Kalisz R., *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1993.
- Kamińska M., *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 143–150.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
- Karski K., *Mennonici*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 7, (1989), 2, s. 50–54.
- Kawecka A., *Kancjonały protestanckie na Litwie w XVI wieku*, „Reformacja w Polsce” 1926, nr 13–16, s. 128–139.
- Kawecka-Gryczowa A., *Zarys dziejów piśmiennictwa polskiego w Prusach Wschodnich*, Warszawa 1946.
- Kemper H.G., *Barock – Mystik*, Tübingen 1988.
- Kemper H.G., *Zwischen Magie und Vergötterung. Zur Liebe in der frühen Neuzeit w: Literatur, Artes und Philosophie*, red. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, s. 141–162.
- Kieckhefer R., *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001.
- Kielar P., *Polemika P. Wichmanna z M. Turgau na temat nabożeństwa do imienia Jezus w: Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1957.
- Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983.
- Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft*, red. H. Kurzke, H. Ühlein, Frankfurt am Main 1999.
- Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, red. Ch. Möller, Tübingen 2000.
- Kirkwood D.R., *European Baptists: A Magnificent Minority*, New York 1972.
- Kizik E., *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
- Klemczak S., *Metaforologia Hansa Blumenberga w: Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Kleszczyński A., *Metodyzm*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2, (1984), 4, s. 57–77.
- Kluttig R.L., *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen 1858–1945*, Winnipeg 1973.
- Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tamów 1994.
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1995.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Kmita J., *Mowa magiczna – język – literatura*, „Odra” 1984, nr 12.
- Kmita J., *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory w: Symbol i poznanie*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 139–156.
- Kmita J., *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna w: Symbol i poznanie*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 188–204.
- Kmita J., Ławniczak W., *Znak – symbol – alegoria*, „Studia semiotyczne”, t. 1, red. J. Pelc, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 75–108.
- Knox R.A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950.
- Kobieliński S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.

- Koch E.E., *Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*, Stuttgart 1967.
- Kotakowski L., *O wypowiedaniu niewypowiedzianego: język i sacrum w: Język a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wrocław 1991, s. 53–63.
- Kotakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad bezwyznaniowym chrześcijaństwem XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Komornicka A.M., *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych*, Łódź 1994.
- Kosiewicz J., *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego w: tenże, Bóg, cielesność i przemoc*, Warszawa 1997, s. 123–141.
- Kot S., *Kancjonał brzeski Jana Zaremby z 1558 r., „Reformacja w Polsce” r. IX–X, 1937–1939*.
- Kotula K., *Nieśmiertelne pieśni*, „Strażnica Ewangeliczna” 1954, nr 11.
- Kowala I., *Chóralne pieśni religijne a'capella Jana Gawlasa*, mps UŚ, Cieszyn 1993.
- Kowala I., *Jan Gawlas kompozytor i człowiek wiary*, Bielsko-Biała 2002.
- Kowalski P., hasła: *Imię i Nazwa w: Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998.
- Koyré A., *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1995.
- Kraphol R.H., Lippy Ch.H., *The Evangelicals: Historical, Thematic and Biographic Guide*, Westport 1999.
- Krawczyk R., *Muzyka w służbie Kościoła*, „Chrześcijanin” 1990, nr 5, s. 10–14.
- Kubacki W., *Zeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954.
- Kupsch E., *Die Freikirchen in Polen*, „Ekklesia”, t. 5, Leipzig 1938.
- Kupsch E., *Geschichte der Baptisten in Polen 1852–1932*, Zduńska Wola 1933.
- Künstler-Langner D., *Idea „vanitas”, jej tradycje i topoty w literaturze polskiego baroku*, Toruń 1993.
- Küppers W., Hauptmann P., Rasser F., *Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten*, Stuttgart 1964.
- Kühnast F.L., *Deutsche Kirchenlieder in Polen*, Rastenburg, t. 1 – 1857; t. 2 – 1858; t. 3 – 1858.
- Kühnast F.L., *Die polnische Übersetzung deutscher evangelischer Kirchenlieder*, „Evangelisches Gemeindeblatt”, 1857, nr 28, s. 127–129, nr 29, s. 131–133.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Lamparter H., *Dichter der christlichen Gemeinde. Martin Luter*, Stuttgart 1980.
- Land E., *Z dziejów literatury pasyjnej w Polsce*, „Pamiętnik Literacki” r. 29, 1932.
- Langen A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954.
- Leach E., Greimas A.J., *Rytuał i narracja*, przeł. M. Buchowski, A. Grzegorzczk, E. Umińska-Plisenko, Warszawa 1989.
- Leszczyński Z., *Szkice o tabu językowym*, Lublin 1988.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, „Pamiętnik Literacki” 1968/59, z. 4, s. 243–266.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Levin S.R., *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki?*, przeł. S. Kumor, „Przegląd Humanistyczny” 1978, z. 1, s. 111–124.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Lord A.B., *O formule*, przeł. W. Krajka, „Literatura Ludowa” 1975, nr 4/5, s. 62–75.
- Ludewig H., *Gerhard Tersteegen als evangelischer Mystiker w: Zur Rezeption Mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer, U. Sträter, Köln 2002, s. 241–281.
- Lukas I., *Polskie śpiewniki luteriańskie od XVI do XX wieku w: Kalendarz Ewangelicki 2000*, Bielsko-Biała 1999, s. 192–207.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.

- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Maciuszko J.T., *Ewangelicka postyllografia polska XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1987.
- Maciuszko J.T., *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki*, Warszawa 2002.
- Maciuszko J.T., *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986.
- Mahrenholz Ch., *Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestellung*, Kassel–Basel 1950.
- Makuchowska M., *Modlitewne formy adresatywne*, „Językoznawstwo” Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego, t. 16, Opole 1996.
- Makuchowska M., *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998.
- Makuchowska M., *O statusie języka religijnego w: Systematyzacja pojęć w stylistyce*, Opole 1992, s. 167–170.
- Malinowski B., *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Leś, Warszawa 1987.
- Manning B.L., *The Hymns of Wesley and Watts*, London 1944 (reprint 1988).
- Manwaring R., *A Study of Hymn-writing and Hymn-singing in the Christian Church*, New York 1990.
- Marchewka F.S., *Semiotyka. Zarys teorii i jej rozwoju*, Kalwaria Zebrzydowska 1996.
- Marks H.B., *The Rise and growth of English Hymnology*, New York 1938.
- Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925*, Oxford 1980.
- Marsden G.M., *Understanding fundamentalism and evangelicalism*, Grand Rapids 1991.
- Martens W., *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen 1989.
- Martin G.C., *The church and the hymn writers*, London 1928.
- Martin L., *Semiotik der Passionsgeschichte, Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen*, München 1976.
- Mayenowa M.R., *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia teoretyczne*, Wrocław 1979.
- Mazurkiewicz R., *O melodiach kancjonatu Jana Seklucjana z 1547 i 1559 roku. Przyczynek do dziejów chorału protestanckiego w Polsce*, Kraków 1967.
- McBeth H.L., *The Baptist Heritage*, Nashville 1987.
- McDormand Th.B., *Judson concordance to hymnal*, Valley Forge 1965.
- McGrath A., *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelicalism*, Leicester 1996.
- McGrath A., *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994.
- McLoughlin W.G., *Modern Revivalism. Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York 1959.
- Mendykowa A., *Dzieje książki polskiej na Śląsku*, Wrocław 1991.
- Merryweather F.B., *The evolution of the hymns: being an outline of the history of its origin and development from first century to the present*, London 1966.
- Mettinger T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth; Studies in the Shem and Kabod theologies*, Lund 1982.
- Meyer D., *Der Christozentrismus den späten Zinzendorf*, Bern–Frankfurt/Men 1973.
- Meyer-Blanck M., *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Hannover 1995.
- Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. Wojtyński, J.J. Kopeć, Lublin 1981.
- Michalski S., *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989.
- Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.
- Miodońska-Brookes E., Kulawik A., Tatara M., *Zarys poetyki*, Warszawa 1974.
- Modnicka N., *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru*, Kraków 2000.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Mrowiec K., *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Lublin 1964.
- Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.
- Müller J., *Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeinde*, Herrnhut 1916.
- Nadolski B., *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, Poznań 1999.

- Nazaruk P., *Chóralistyka w Kościele Chrześcijań Baptystów w Polsce*, mps mgr., Białystok 1997.
- Nelle W., *Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes*, Olms 1962.
- Nelle W., *Paul Gerhard, der Dichter und seine Dichtung*, Leipzig 1940.
- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995.
- Ninde E.S., *The Story of the American Hymn*, New York 1921.
- Noppen K. von, *Metaphor and religion*, Brussels 1984.
- Northcott C., *Hymns in Christian Worship*, Richmond 1964.
- Nowak A.J., *Symbol*, Lublin 1994.
- Nowicka-Jeżowa A., *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992.
- Noye J., *Jésus [Nom de]* w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, Paris 1976.
- Nörr H., *Kirchenlied – Konkordanz*, red. L. Weck, Neuendettelsan 1953.
- Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieczanowski, S. Pelc, Lublin 1994.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości: poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Od psalmu i hymnu do songu i liedu. Zagadnienia genologiczne. Rodzaj – gatunek – utwór*, red. M. Tomaszewski, Kraków 1998.
- Ohmann R., *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249–267.
- Ohmann R., *Literatura jako akt mowy*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 269–286.
- Ohmann R., *Mowa, działanie, styl w: Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 122–145.
- O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Okopień-Sławińska A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji w: Problemy teorii literatury*, seria 2, wyb. H. Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 29–43.
- Okopień-Sławińska A., *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Kraków 2001.
- Ong J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Opara S., *Język a religijność*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 7.
- Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Ozdowski P., *O roli metafory w: Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*, red. J. Kmita, Warszawa–Poznań 1982.
- Ożóg T., *Symbol jako struktura pośrednicząca. Aspekty psychologiczne*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1983, z. 2, s. 61–75.
- Pajdzińska A., *Wrażenia zmysłowe jako podstawa metafor językowych*, „Etnolingwistyka” 8, Lublin 1996, s. 113–130.
- Parker G.K., *Baptists in Europe*, Nashville 1982.
- Pasek Z., *Pstrokatę piękno. Szkice z dziejów duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999.
- Pasek Z., *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992.
- Pasek Z., *Związek Stanowczych Chrześcijań. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.
- Pasierb J.St., *Sztuka czasów potrydenckich w: Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984.
- Patzelt H., *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.
- Pelc J., *O użyciu wyrażen*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971.
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984.
- Pelc S., *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematkach w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973.
- Pelc S., *Teksty Jana Kochanowskiego w kancjonatach staropolskich XVI i XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. VIII, 1963.

- Perz M., *Rezonanse wyznaniowe w muzyce XVI–XVII wieku w: Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000, s. 179–187.
- Peterson M., *Czy można sensownie mówić o Bogu*, przeł. M. Klimowicz, „Znak” 1995, nr 12, s. 33–51.
- Petrich H., *Unser geistliches Volkslied. Geschichte und Würdigung lieber alter Lieder*, Gütersloh 1920.
- Philipp F.-H., *Zinzendorf und die Christus Mystik des frühen 18. Jahrhunderts w: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, red. G. Müller, W. Zeller, Leiden 1967, s. 339–343.
- Pieśń europejska między romantyzmem a modernizmem*, red. M. Tomaszewski, Kraków 2000.
- Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982.
- Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Hallische Forschung, t. 9, Halle 2002.
- Pisarek W., *Język służy propagandzie*, Kraków 1976.
- Pisarkowa K., *Zakłęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem w: Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin 1998.
- Plänitz A.Ch., *Die Liederhandschriften der Russen und deutschen – Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995.
- Plinta P., *Ks. dr Marcin Luter i muzyka, „Z problemów reformacji”*, nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 122–131.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1975.
- Pokora J., *Sztuka w służbie reformacji. Śląskie ambony 1550–1650*, Warszawa 1982.
- Poljakow M., *Historyczne modele tropów i figur*, „Teksty” 1979, z. 5, s. 63–79.
- Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 2, red. J. Węcowski, M. Korolko, Warszawa 1977.
- Porębski M., *Czy metaforę można zobaczyć*, „Teksty” 1980, nr 6, s. 62–78.
- Poźniak P., *Repertuar polskiej muzyki wokalne w epoce Renesansu. Studium kontekstualno-analityczne*, Kraków 1999.
- Prochanow J.S., *Erfolge des Evangeliums in Russland*, Wernigerode 1929.
- Protestant evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750–1950. Essays in Honour of W.R. Ward*, ed K. Robbins, Oxford 1990.
- Protestantyzm i sztuka protestancka Dolnego Śląska*, red. K.R. Mazurski, Wrocław 1995.
- Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978.
- Przywecka-Samecka M., *Drukarstwo muzyczne w Polsce do końca XVIII w.*, Kraków 1969.
- Puślecki E., *Powracająca fala. Działalność Południowego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego w Polsce w latach 1920–1924. Studium Historyczno-Teologiczne*, Warszawa 2001.
- Rainer S., *Różaniec – Modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988.
- Ramm B., *Them He glorified: a systematic study of the doctrine of glorification*, Grand Rapids 1963.
- Ramsey A.M., *The glory of God and the transfiguration of Christ*, New York 1949.
- Randal I.M., *Evangelical Experiences. A Study in the spirituality of English Evangelicalism 1918–1939*, Carlisle 1999.
- Rattenbury J.E., *The Evangelical doctrines of Charles Wesley's hymns*, London 1941.
- Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983.
- Reuber K., *Mystik in der Heiligungsfrömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung*, Gütersloh 1938.
- Reynolds W.J., *Companion to Baptist hymnal*, Nashville 1976.
- Reynolds W.J., *Hymns of our faith: a handbook for the Baptist hymnal*, Nashville 1964.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, przeł. K. Rosner, „Literatura na świecie” 1988, nr 8–9, s. 233–254.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.
- Rosner K., *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wrocław 1970.

- Roth J.D., *Pietism and the Anabaptist Soul*, „Pietismus und Neuzeit”, t. 25, 1999, s. 182–202.
- Rosenberg A., *Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen*, Freiburg 1984.
- Roßler M., *Das Gesangbuch – Fundament und Instrument der Frömmigkeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 79, 1982, s. 107–126.
- Routley E., *Hymns and Human life*, Grand Rapids 1959, wyd. 2.
- Routley E., *Hymns Today and Tomorrow*, New York–Nashville 1964.
- Routley E., *A Panorama of Christian Hymnody*, Collegeville 1979.
- Roux J.P., Krew. Mity, symbole, rzeczywistość, przeł. M. Perek, Kraków 1994.
- Rowe G., *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948.
- Röbbelen I., *Theologie und Frömmigkeit in deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1957.
- Rölleke H., *Dichtung und Gesangbuch w: Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 217–232.
- Rumianek R., *Rola krwi w Starym Testamencie*, „Studia Theologica Varsoviensia” 23, 1985, nr 1, s. 77–83.
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003.
- Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, W. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Sakson A., *Spółeczność ewangelicka na Warmii i Mazurach w latach 1944–1990*, Olsztyn 2001.
- Sambor J., *Magiczne i religijne (chrześcijańskie) akty mowy w: Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 102–112.
- Sato N., *Synekdocha, trop podejrzany*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 249–256.
- Sauer-Geppert W.I., *Zur Mystik in der Liedern Gerhard Tersteegens w: Unterscheidung und Bewahrung, [Festschrift] Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin 1960, s. 304–320.
- Sauer-Geppert W.I., *Motivationen textlicher Varianten im Kirchenlied*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 21, 1977, s. 68–82.
- Sauer-Geppert W.I., *Studien zur Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen für eine Darstellung seiner Geschichte*, Kassel 1984.
- Sawatsky W., *Soviet Evangelicals Science World War II*, Kitchener–Scottsdale 1981.
- Sawicki S., *Religia a literatura. Zarys problematyki i stan badań w: Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978, s. 7–23.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, W. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 13–26.
- Scharpf P., *Geschichte der Evangelisation*, Giessen 1964.
- Scheierling K., *Geistliche Lieder der Deutschen aus Südosteuropa*, t. 1–6, Kludenbach 1987.
- Scheitler I., *[Das] Geistliche Lied im deutschen Barock*, Berlin 1982.
- Scheitler I., *Von Arndt bis Spitta. Das 19. Jahrhundert als Hymnologischer Forschungsschwerpunkt. Einleitung w: Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 9–18.
- Schering E., *Pietismus und die Renaissance der Mystik. Pierre Poiret als Interpret und Wegbereiter der romanischen Mystik in Deutschland w: Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982, s. 22–38.
- Schick E., *Ekstase in Protestantismus w: Beiträge zur Ekstase*, red. Th. Spoerri, Basel–New York 1968, s. 30–52.
- Schilling S.P., *The Faith we sing*, Philadelphia 1983.
- Schliske O., *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948.
- Schneider H., *Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit w: TRE*, t. 6, s. 740–742.
- Schneider J., *Doxa. Eine bedeutungs-geschichtliche Studie*, Gütersloh 1932.
- Scholem G., *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala w: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1970, s. 7–70.

- Schüling H., *Katalog einer Sammlung von Gesang- und Gebetsbüchern*, Gießen 1992.
- Searle J.R., *Czym jest akt mowy?*, „Pamiętnik Literacki”, 1980, z. 2, s. 241–248.
- Searle J.R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa 1987.
- Searle J.R., *Imiona własne w: Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, przeł. J. Pelc, Warszawa 1967.
- Sembrzycki J.K., *Krótki przegląd literatury ewangelicko-polskiej Mazurów i Szlązaków od roku 1670*, Nawsil 1888.
- Shepherd T.B., *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940.
- Sielepin A., *Chrystus pośród was. Nadzieja chwały. Eschatologiczna chwala zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Sandomierz 1996.
- Siemieniowski A., *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.
- Siemieniowski A., *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.
- Sikora J., *Rola czynnika emocjonalnego w języku religii*, „Euhemer” 1968, z. 1, s. 11–21.
- Sikora T., *Religia – podmiot – komunikacja w: Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, Kraków 2002, s. 159–166.
- Sikora T., *Karol Hławiczka, Kalendarz Ewangelicki 1994*, Bielsko-Biała 1993, s. 181–196.
- Sizer S.S., *Gospel Hymns and Social Religion: The Rhetoric of Nineteenth-Century Revivalism*, Philadelphia 1978.
- Skwara M., *„Miejsca wspólne” polskiej poezji funeralnej XVI i początku XVII wieku*, Szczecin 1994.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1998.
- Smith Ch., *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago–London 1998.
- Smoczyńska B., *Teoria aktów mowy a filozofia literatury*, „Studia Estetyczne” 20/21 1983/1984, s. 55–76.
- Sokolski J., *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Soskice J.M., *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985.
- Staniszewski A., *Obecność tradycji czarnoleskiej w tłumaczeniach pieśni niemieckich poetów (XV–XIX wieku) zamieszczonych w kancjonale mazurskim*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” Seria A – Dodatek, t. 39, Wrocław 1986, s. 129–163.
- Staniszewski A., *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, Olsztyn 1986.
- Stankiewicz M., *Ponurzano w Polsce*, Warszawa 1966.
- Stapel W., *Luthers Lieder und Gedichte*, Stuttgart 1950.
- Starnawski J., *„Pana Reiove” i „Pana Jana Kochanowskiego” hymny do Boga w: Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Oldakowska-Kuflowa, U.M. Mazurczak, Lublin 2000, s. 67–84.
- Stawiński P., *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.
- Stawiński P., *W zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w imperium rosyjskim 2 poł. XIX – pocz. XX w.*, Częstochowa 1993.
- Stępnia K., *Filozofia metafory*, Lublin 1988.
- Stählin T., *Gottfried Arnold geistliche Dichtung. Glaube und Mystik*, Göttingen 1966.
- Stomma L., *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, r. 32, nr 3/4, s. 131–142.
- Stomma L., *Magia dzisiaj. Zasady analizy*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, r. 33, nr 4, s. 195–204.
- Strauch P., *Typowy zbór ewangeliczny*, Toruń 2000.
- Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce w: Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989.
- Studia o metaforze*, t. 1, red. E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław 1980.
- Studia o metaforze*, t. 2, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1983.

- Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja. Doświadczenie kosmiczne. Doświadczenie Boga*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996.
- Sukertowa-Biedrawina E., *Polskie postylle i kancjonały na Mazurach od wprowadzenia reformacji do XIX wieku*, „Kalendarz dla Mazurów” 1939, s. 44–48.
- Sulima R., *Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości. Ludowość literacka a problemy historii idei*, „Regiony” 1980, z. 4, s. 60–88.
- Surzyński J., *Polskie pieśni Kościoła katolickiego od najdawniejszych czasów do końca XVI stulecia*, Poznań 1891.
- Symbol a rzeczywistość*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1996.
- Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987.
- Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990.
- Szafraniec J., *Magia, rytury i terapia*, Warszawa 1994.
- Szatrawski K.D., *Przestrzeń sakralna w kancjonale mazurskim*, Olsztyn 1996.
- Szenderowski L., *Ewangeliczni chrześcijanie*, Warszawa 1982.
- Szewczyk G.B., *Protestanckie wyznanie wiary w śpiewanych tekstach religijnych w: Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 423–428.
- Średniowieczna pieśń religijna polska*, red. M. Korolko, Wrocław 1980.
- Świątek J., *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*, Kraków 1998.
- Tabakowska E., *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995.
- [The] *Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells, J.D. Woodbridge, Nashville 1975.
- The Story of Our Hymns – The Handbook to the Hymnal of the Evangelical and Reformed Church*, red. A. Haeussler, St. Louis 1952.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Todorov Tz., *Poetyka*, przeł. M.R. Mayenowa, Warszawa 1984.
- Todorov Tz., *Tropy i figury*, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 2.
- Tokirska-Bakir J., *Obraz osobliwy; hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Tomasik W., *Od „etiologii” do „ideologii szczerości”. Teoria aktów mowy i literatura*, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 3, s. 115–144.
- Tomasik W., *Teoria aktów mowy a literatura w: Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretyczno-literackie*, red. R. Nycz, Wrocław 1992.
- Tomaszewski H.R., *Baptyści w Polsce w latach 1858–1918*, Warszawa 1993.
- Tomaszewski H.R., *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921–1953*, Warszawa 1992.
- Tomaszewski H.R., *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945–1956*, Warszawa 1991.
- Tomiccy J. i R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Trzynadłowski J., *Od mitu do metafory*, „Prace Polonistyczne” Łódź 1940(46), t. 4, s. 157–177.
- Twardzik W., *Ks. Dr Marcin Luter jako autor pieśni religijnych*, mps ChAT, Warszawa 1987.
- Tyson J.R., *Charles Wesley and German Hymns*, „Hymn” 35 (1984), s. 153–157.
- Ulrich W., *Semantische Untersuchungen zum Wortschatz des Kirchenliedes im 16. Jahrhunderts*, Hamburg 1969.
- Uglorz M., *Zarys dziejów pieśni religijnej w kościołach protestanckich*, Kalendarz Ewangelicki 1993, Bielsko-Biała 1992, s. 86–88.
- Uspieński B., *Łotman J., Mit – imię – kultura w: B. Uspieński, Kultura i utopia*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1998.
- Ühlein H., *Kirchenlied und Textgeschichte. Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Würzburg 1995.
- Voigt K.H., *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirche Gemeinschaft, Wuppertal* 1996.

- Wackernagel Ph., *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1864.
- Walczak B., *Magia językowa dawniej i dziś w: Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Poznań 1988.
- Wantuła A., *Ksiądz Jerzy Trzanoski. Życie i twórczość*, Cieszyn 1938.
- Wantych W., *O poetyce cyklu lirycznego w: Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji i literackiej i artystycznej*, red. E. Balcerzan i S. Wysłouch, Warszawa 1985.
- Ward W.R., *The protestant evangelical Awakening*, Cambridge 1992.
- Wardin Jr. A.W., *Gotfryd Fryderyk Alf. Pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, Warszawa 2003.
- Watson J.R., *The English Hymn: A Critical and Historical Study*, Oxford 1997.
- Weigelt H., *Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland*, Neuendettelsau 1957.
- Weissmann E., *Zur Geschichte des evangelischen Passionsliedes*, „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst” 1936, nr 41.
- Wellek R., Warren A., *Teoria literatury*, przeł. J. Krycki, I. Sieradzki, M. Żurowski, Warszawa 1976.
- Welte B., *Modlitwa jako mowa*, przeł. G. Sowinski, „Znak” 1995, nr 12, s. 18–32.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Węgrzyn-Lisowska W., *Polskie kancjonały ewangelickie na Śląsku od XVI do XX wieku (zarys monograficzny)*, Warszawa 2001.
- White J., *Protestant Worship: Traditions in Transitions*, Louisville 1989.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1981.
- Wiersz i jego pieśniowe interpretacje, red. M. Tomaszewski, Kraków 1991.
- Wierusz-Kowalski J., *Język a kult*, Warszawa 1973.
- Wierzbicka A., *Akty mowy w: Semiotyka i struktura tekstu*, red. M.R. Mayenowa, Wrocław 1973, s. 201–219.
- Wierzbicka A., *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, Warszawa 1999.
- Wierzbicka A., *Miedzy modlitwą a przekleństwem: „O Jezu!” i tym podobne wyrażenia na tle porównawczym*, „Etnolingwistyka”, t. 8, Lublin 1996.
- Williams G.H., *The Radical Reformation*, Kirksville 1992.
- Winch P., *Znaczenie języka religijnego*, przeł. D. Lachowska w: tenże, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130–164.
- Wilson-Dickson A., *The Story of Christian Music from Gregorian Chant to Black Gospel*, Oxford 1992.
- Wiselka A., *Historia duchowego przebudzenia na Śląsku Cieszyńskim*, mps, Wola Piotrowa 1984–1986.
- Wolicka B., *Mit – symbol rozwinięty. W kręgu platońskiej hermeneutyki mitów*, Lublin 1989.
- Wolicka E., *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak” 1995, nr 487, s. 64–75.
- Worgul G., *From Magic to Metaphor. A validation of Christian Sacraments*, New York 1985.
- Zeler B., *Teofania we współczesnej lirce polskiej*, Bielsko-Biała 1993.
- Zieliński T.J., *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002.
- Zieliński T.J., *Kościół Chrześcijań Baptystów*, Warszawa 1994.
- Zieliński T.J., *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXVII, 1995, z. 2, s. 219–283.
- Ziomek J., *Metafora i metonimia. Refutacje i propozycje*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 1, s. 181–209.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.
- Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer, U. Sträter, Köln 2002.

Ewangelikalne chrześcijaństwo jest jednym z najdynamiczniej rozwijających się nurtów protestantyzmu w świecie. W Polsce należy do niego blisko połowa spośród 160 zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych. Od ponad wieku powstaje rodzima literatura religijna związana z tą formą chrześcijańskiej duchowości. Niniejsza praca poświęcona ewangelikalnej pieśni przedstawia, przez analizę topiki dotyczącej zbawienia, cechy tej literatury. Jest studium języka kultu, modlitwy i nabożeństwa. Przybliża specyfikę religijności przebudzeniowej, która stanowi rdzeń ewangelikalizmu. Jest tym samym religioznawczą próbą opisu związków między poezją a religią.

Zbigniew Pasek, ur. w 1958 roku w Krakowie, adiunkt w Zakładzie Historii Chrześcijaństwa Instytutu Religioznawstwa UJ, od 1995 roku kieruje Pracownią Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej. Opublikował m.in. *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii* (1992), *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych* (1993), *Wyznania wiary protestantyzmu. Wybór tekstów źródłowych* (1995), *Pstrokatę piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej* (1999). Zainteresowania naukowe autora skupiają się wokół dziejów protestantyzmu, szczególnie w Polsce, nowych ruchów religijnych oraz obecności wątków religijnych w literaturze pięknej.

